

IN NUCE

A sorozat szerkesztői

Paksy Máté

Tattay Szilárd

Szerletics Antal

PATERNALIZMUS

A másokról való gondoskodás erkölcsi határai

Gondolat Kiadó
Budapest, 2017



Készült az OTKA K 108790. számú, *A modern állam változásai – Történeti perspektívák és a jelenkori kihívásokra adott válaszok* című kutatási projektje keretében és támogatásával. A projekt a győri Széchenyi István Egyetem szervezeti keretei között zajlik, részben más egyetemek kutatóinak közreműködésével. Honlapja: http://www.dfk-otka.sze.hu.



Szakmai lektor
TAKÁCS PÉTER ÉS PAKSY MÁTÉ

A kiadásért felel Bácskai István
Borító Pintér László
Tördelő Lipót Éva

ISBN 978 963 693 732 4
ISSN 2064-7107

TARTALOM





Édesapámnak

I. BEVEZETŐ

Egy különös szórakozási forma kezdett elterjedni a francia fiatalok körében a kilencvenes években. Néhány táncos szórakozóhely „törpehajításnak" nevezett eseményeket szervezett, amelyek során egy védőfelszerelést viselő törpenövésű embert lehetett egy légágyra hajítani. Bár fizikai sérülés nem történt, a rendezvényeket a francia hatóságok az emberi méltóság sérelmére hivatkozva betiltották. Manuel Wackenheim, az egyik törpenövésű alkalmazott kifogással élt a hatósági tilalommal szemben, mondván, hogy méltóságát nem a törpehajítás gyakorlata, hanem sokkal inkább munkahelyének elvesztése és a biztos megélhetés hiánya sérti. A kérdést egészen a francia Államtanácsig és az ENSZ Emberi Jogi Bizottságáig vitte.[1] Annak ellenére, hogy panaszát mindkét fórumon elutasították, Wackenheim álláspontja több fontos kérdést is felvet az állami „atyáskodás" határaival kapcsolatban. Az egyik kérdés az, hogy az állam

[1] *Wackenheim v France*, CCPR/C/75/D/854/1999; *Conseil d'Etat*, 27 Octobre 1995, N° 136727, *Commune de Morsang-sur-Orge*. A törpehajítás kérdését és a francia jogi eljárást részletesen tárgyalja Céline Husson. Lásd Céline Husson: „Lancer De Nain" Ou „lancer De Nains"? Variations Sur Un Thème, *Revue l'Europe des Libertés* 4, 11 (2003).



korlátozhatja-e önálló, felnőtt emberek cselekvési szabadságát annak érdekében, hogy őket saját „rossz" döntéseiktől megóvja. Hasonló problémát feszeget Wackenheim ügyvédje is, amikor beadványában azt kérdezi, hogy valóban a bíróságok feladata-e az állampolgárok boldogsága felől határozni.[2]

A paternalizmus problémája a felvilágosodás időszakát követően került a filozófiai gondolkodás homlokterébe. Ebben a tekintetben az elmúlt két évszázad tudományos diskurzusát John Stuart Mill kárelve határozta meg. Ennek klasszikus megfogalmazása szerint „[a]z egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni, mások sérelmének megakadályozása."[3] A kárelv álláspontja egyértelmű a paternalizmussal kapcsolatban: az önkárosító magatartások korlátozását kizárja az elfogadható szabadságkorlátozó beavatkozások köréből. A liberális értékrendet tükröző kárelv azonban távolról sem számít kétségbevonhatatlan alapelvnek. Több liberálisnak tekintett szerző is elismeri, hogy Mill kárelvének paternalizmusra vonatkozó radikális tilalma tarthatatlan egy modern társadalom keretei között. Joel Feinberg úgy fogalmaz, hogy meg kell próbálni „a paternalizmussal kapcsolatos általános ellenszenvünket összeegyeztetni egyes paternalista beavatkozások látszólagos észszerűségével."[4] A paternalizmus ellentmondásos megítélését csak tovább növeli, hogy a hozzá kapcsolódó dilemmák gyakran személyes politikai előfeltevésekkel terheltek, amelyek hátráltatják a racionális vita lehetőségét. A kárelv univerzális alkalmazhatósága ellen szól az is, hogy a paternalizmus a gyakorlatban sokféle alakban jelenhet meg, így valószínűleg lehetetlen egyetlen átfogó szabályt vagy minden esetre érvényes alapelvet kidolgozni ebben a tekintetben.

[2] Wackenheim v France, 5.2. bekezdés.

[3] John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, ford. Pap Mária, Budapest: Magyar Helikon 1980, 27.

[4] Joel Feinberg: *Harm to Self*, III. (The Moral Limits of the Criminal Law), New York: Oxford University Press 1989, 25.

Ennek a sokféleségnek az érzékeltetésére érdemes közelebbről szemügyre venni a paternalizmus néhány tipikus esetét. A „klasszikus" példák közé tartoznak a bukósisak vagy a biztonsági öv viseletét előíró jogszabályok; a munkavédelmi ruházat kötelezővé tétele az építkezéseken dolgozóknak; a dohánytermékek vagy a szeszes italok forgalmazásának korlátozása; a veszélyes szabadidős- és sporttevékenységek szabályozása (autóversenyzés, ejtőernyőzés, expedíciós hegymászás) vagy akár teljes tilalma (bázisugrás). Az emberi önrendelkezés mélyebb területeit érinti például az eutanázia tilalma, a rekreációs célú kábítószer-használat kriminalizációja vagy a kötelező alapfokú oktatás bevezetése. Az esetek összetettségét csak tovább növeli, hogy a paternalizmus kérdése gyakran nem jogi kontextusban, hanem közvetlen, „jogon kívüli" személyes kapcsolatokban jelenik meg. Erre szolgálhat például annak a szülőnek az esete, aki zsebpénzzel ösztönzi gyermekét jobb iskolai eredmények elérésére.

A paternalizmus témája az elmúlt negyven évben könyvtárnyi tudományos irodalmat generált; talán nem túlzás azt állítani, hogy a kérdés a modern erkölcsfilozófia egyik kedvelt „játszóterévé" vált az elmúlt évtizedek során. A paternalizmus kérdését már Hart is érinti 1963-as *Jog, szabadság,*

erkölcs című munkájában,[5] de az ezzel kapcsolatos intenzív tudományos vita Joel Feinberg és Gerald Dworkin két cikkének hetvenes évekbeli megjelenését követően bontakozott ki.[6] Jelentős elméleti fejleményként lehet értékelni Feinberg *The Moral Limits of the Criminal Law* című átfogó, négykötetes munkáját, amelynek 1989-ben megjelent harmadik kötete teljes egészében az önkárosító magatartások kérdésével foglalkozik.[7] Az elméleti vita napjainkig, változó intenzitással folytatódik. Amíg a társadalmi és technikai változások az önkárosító magatartások és azok kezelésének új formáit alakítják ki, addig az új tudományos „trendek" új megközelítéseket eredményeznek a paternalizmussal foglalkozó elméletek körében. A kognitív pszichológia és a viselkedési közgazdaságtan fejlődésével összekapcsolható libertárius paternalizmus például az emberek kognitív gyengeségeinek kihasználásával a paternalizmus új, „kényszertől mentes" formáinak kidolgozására törekszik.

Munkám elsősorban ennek a figyelemre méltó elméleti teljesítménynek a rövid összefoglalására törekszik. A paternalizmus kérdését elsősorban etikai dilemmaként fogja fel, amihez a modern morálfilozófia, kisebb mértékben pedig a jogelmélet és a politikai filozófia irányából közelít. Ez persze nem jelenti azt, hogy a paternalizmusnak ne volnának fontos alapjogi vagy közpolitikai vonatkozásai, azonban az

[5] Herbert Hart: *Jog, szabadság, erkölcs*, ford. Krokovay Zsolt, Budapest: Osiris 1999.

[6] Joel Feinberg: Legal Paternalism, *Canadian Journal of Philosophy* 1, 1 (1971) 105–124. Gerald Dworkin: Paternalism, *The Monist* 56, 1 (1972) 64–84.

[7] Feinberg, *Harm to Self*.

etikai megközelítés „alapvetőbbnek" tűnik, amennyiben a legfontosabb morális érvek átszivárogni látszanak a jogi vagy politikai érvelés különböző szintjeire.

A könyv négy nagy fejezetre tagolódik. A bevezetést követő első fejezet a paternalizmus fogalmi kérdéseivel foglalkozik. A kifejezés etimológiai gyökereinek vizsgálatát követően, a szakirodalomban található definíciók elemzésén keresztül jutunk el a paternalizmus fő ismertetőjegyeinek meghatározásához. Szintén ebben a fejezetben kerül sor a paternalizmus különböző típusainak bemutatására, és annak fogalmi elhatárolására a többi szabadságkorlátozó elvtől. A második fejezet a paternalizmus erkölcsi igazolását tárgyaló elméleteket veszi sorra, aszerint, hogy azok az egyéni autonómia tiszteletét, a paternalista beavatkozás következményeit, vagy esetleg annak erényes jellegét hangsúlyozzák. A harmadik fejezet az autonómiaalapú megközelítések kérdéseit gondolja tovább. Itt majd megfigyelhetjük, hogy a személyes autonómia fogalmának több, egymástól jelentősen eltérő felfogása van, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a paternalizmus igazoltsága nagymértékben függ attól, hogy az autonómia melyik elmélete mellett foglal valaki állást. Szintén ebben a fejezetben kerül sor Mill kárelvének részletes bemutatására; az elemzés egyik fontos következtetése, hogy a kárelv „szigora", vagyis paternalizmusra és moralizmusra vonatkozó abszolút tilalma nem Mill haszonelvű beállítódottságával, hanem szabadság iránti feltétlen elkötelezettségével magyarázható. Végül, a negyedik fejezet a paternalizmus erényetikai megközelítését tárgyalja, és egy olyan, a gondoskodás erényére alapuló igazoláselmélet körvonalait vázolja fel, amely a személyes autonómia tisztelete vagy a kedvező következmények helyett a paternalista cselekvő gondoskodó lelkialkatára helyezi a hangsúlyt.

II. A PATERNALIZMUS FOGALMA

Jelen fejezet a paternalizmus fogalmát veszi részletes vizsgálat alá. Elsőként a kifejezéshez kapcsolódó etimológiai kérdések vizsgálatára kerül sor, melyet a paternalizmus különböző definícióinak áttekintése, és a fogalom központi elemeinek elhatárolása követ. Vegyük észre, hogy a legtöbb meghatározás eltérő formában ugyan, de két fő sajátosságot emel ki a paternalizmussal kapcsolatban: egyrészt azt, hogy a paternalista beavatkozás szükségszerűen a személyes autonómia korlátozásával jár, másrészt pedig azt, hogy a beavatkozás mindig valamilyen „méltányolható", a korlátozott személy védelmével vagy jólétének előmozdításával összefüggő cél érdekében történik. A fejezet harmadik része a paternalizmust a szabadságkorlátozó elvek rendszerében helyezi el, és fogalmilag elhatárolja azt a többi szabadságkorlátozó elvtől. Végül a paternalizmus típusainak bemutatása következik, külön figyelmet szentelve a jogi paternalizmus kérdéskörének.

1. A kifejezés eredete

Ha elfogadjuk, hogy az emberek atyáskodó viselkedése univerzálisnak tekinthető emberi jellemvonásokra vezethető vissza, akkor azt is feltételezhetjük, hogy a paternalizmus

a kezdetektől fogva jelen volt a társadalmi érintkezésben. Maga a kifejezés viszonylag újnak számít. Kleinig szerint a paternalizmus szó az angol nyelvben csak a XIX. század második felében, a különféle „izmusok" elterjedésével párhuzamosan jelent meg.[8] Ennek megfelelően a szó használatát bemutató első példa az *Oxford English Dictionary*ben 1873-ra datálódik. A szótár még nem egyének, hanem államok vonatkozásában említi a kifejezést, olyan külpolitikát értve paternalizmus alatt, amelyet Anglia folytat az írekkel szemben.[9]

A paternalizmus fogalmi kialakulásának kezdeteit a kifejezés létrejöttéhez képest korábbra, a koraújkor időszakára szokták tenni.[10] A paternalista intézkedések, legyen szó azok „egyszerűbb", egyének közötti vagy a politikai hatalom által intézményesített formáiról, viszonylag ellentmondásmentesek voltak az ókorban és a középkorban, ami megmagyarázza, hogy a kérdés miért nem került az etikai vagy a politikai gondolkodás homlokterébe ezekben az időszakokban. A fogalom megszületése olyan sajátosan „modern" folyamatok előtérbe kerülésével kapcsolódik össze, mint a köz- és a magánszféra fokozódó elkülönülése és a személyes autonómia felértékelődése. A paternalizmus kérdésével összefüggő egyik alapprobléma John Locke

[8] John Kleinig: *Paternalism*, Manchester: Manchester University Press 1983, 3. A szó eredetével kapcsolatban lásd még Lindsay Thompson: Paternalism, in *Encyclopedia Britannica Online* [https://www.britannica.com/topic/paternalism].

[9] Paternalism, in *Oxford English Dictionary* [http://www.oed.com/].

[10] Kleinig: *Paternalism*, 3–4.

számára például az, hogy a magánviszonyokban általában elfogadottnak számító, védelmező atyai hatalom elfogadható-e a közszféra (állam és állampolgár, illetve uralkodó és alattvaló) vonatkozásában.

Locke különbséget tesz atyai és a politikai hatalom között, és azt állítja, hogy míg az atyai hatalomnak természetes forrása van, addig a politikai hatalom az emberek önkéntes megegyezésén alapszik.[11] Locke szerint a szülői atyáskodás nélkülözhetetlen a kiskorúak esetében, mivel a gyermekek nem rendelkeznek kifejlett, a szabad döntéshez szükséges értelemmel. Ezzel kapcsolatban a következőket írja a polgári kormányzatról szóló második értekezésében:

> „*Először* tehát, az *apai* vagy *szülői* hatalom nem más, mint a szülők hatalma gyermekeik felett, amely arra szolgál, hogy saját érdekükben irányítsák a gyermekeket, amíg azok használni nem tudják értelmüket [...]. Az a gyengédség és szeretet, amelyet gyermekeik iránt Isten oltott a szülők szívébe, nyilvánvalóvá teszi, hogy ez a hatalom Isten szándéka szerint nem lehet szigorú, önkényes kormányzás, hanem csakis az utódok segítését, tanítását és védelmét szolgálhatja."[12]

Feinberg terminológiáját követve azt lehet mondani, hogy Locke a „gyenge paternalizmus" elfogadhatósága mellett érvel a családi kapcsolatokban: az atyai kényszer azért igazolható, mert a gyermek még nem képes önálló döntésho-

[11] John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, ford. Endreffy Zoltán, Budapest: Gondolat 1986, 164.

[12] Uo. 161.

zatalra. A szülőknek időleges és természettől adott hatalmuk van gyermekeik felett, de az „alávetettség kötelékei" az idő múlásával és a gyermekek növekedésével fokozatosan lehullanak, mint a pólya, melybe csecsemőként be vannak göngyölve.[13]

Részletesebben megvizsgálva a politikai és az atyai hatalom kérdését, három olyan alapvető különbséget találunk a két hatalmi forma között, amelyek magyarázatul szolgálhatnak arra az eltérő megítélésre, ami a paternalizmus „formális" (állami) és „informális" (személyes kapcsolatokra jellemző) változatai között tapasztalható.[14] Elsőként azt érdemes kiemelni, hogy a politikai hatalom alanyai legtöbb esetben kompetens, cselekvőképes felnőttek, amiből az következik, hogy ennek a hatalmi viszonynak a forrása nem természetes szellemi különbségekben, hanem sokkal inkább a társadalom tagjainak megegyezésében keresendő. Másodszor, a közszféra személytelenebb viszonyai azt feltételezik, hogy a szülői szeretethez képest eltérő, intézményesített garanciákra van szükség az önkényes hatalomgyakorlás megakadályozására. A helyesen gyakorolt politikai hatalom Locke számára mindig korlátozott jellegű: célja, hogy az egyént természetes jogaiban, vagyis személyében, vagyonában és szabadságában védelmezze.[15] Ehhez részben kapcsolódóan, harmadik különbségként azt kell megemlíteni, hogy eltérő lehet a köz- és a magánjellegű viszonyokban megjelenő motiváció is, vagyis az, hogy mi

[13] Uo. 76.

[14] Itt elsősorban a jogi paternalizmus szigorúbb igazolási követelményeire gondolok. Lásd II.5. fejezet.

[15] Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, 162.

készteti a cselekvőt a paternalista intézkedés megtételére. A szülői paternalizmus mögött rendszerint altruista megfontolások állnak, vagyis az a vágy vezérli a szülőt, hogy a lehető legjobbat (pontosabban: az általa legjobbnak véltet) biztosítsa gyermekei számára. Az állam és a jog által szabályozott paternalista beavatkozások motivációs háttere jóval komplexebb, amely az altruista megfontolások mellett rendszerint egyéb motivációs elemeket is tartalmaz.[16]

A „paternalizmus" kifejezés erős negatív konnotációkat hordoz.[17] Amikor valakit a paternalizmus vádjával illetnek, akkor az egyáltalán nem hízelgő az adott személyre nézve. Ezeket a negatív felhangokat egyrészt a paternalizmus kényszerítő jellegével, másrészt a paternalista intézkedés mögötti megengedhetetlen szándékkal szokták összefüggésbe hozni.[18] A paternalizmus azonban nem „természettől fogva" erkölcstelen fogalom: a hozzá kapcsolódó negatív felhangok a fogalom történeti kontextusba helyezésével érthetőek meg igazán.[19] A Locke-ot megelőző középkori filozófiai tradíció a paternalizmust a patriarchizmus taná-

[16] Ez a felismerés képezi a paternalizmus vegyes és tiszta formái közötti különbségtétel alapját. Lásd II.4. fejezet.

[17] Lásd Emma Bullock: A Normatively Neutral Definition of Paternalism, *The Philosophical Quarterly* 65, 258 (2015). Nicholas Cornell: A Third Theory Of Paternalism, *Michigan Law Review* 113 (2015) 1295–1336, 1297.

[18] A megengedhetetlen szándék valakinek a védelmére vagy helyzetének jobbá tételére irányul, a személy akarata ellenére. Cornell: A Third Theory of Paternalism, 1297–1298.

[19] Kleinig szerint vannak olyan fogalmak, amelyek már önmagukban negatív erkölcsi ítéletet hordoznak (például gyilkosság). Kleinig: *Paternalism*, 4.

val kapcsolja össze, azzal a céllal, hogy az atyai analógiát alkalmazva a feudális uralkodó réteg előjogait igazolja a köznéppel szemben.[20] Ezen irányzat fő „ideológusa", Robert Filmer azt állította, hogy a szuverén hatalommal bír alattvalói felett, csakúgy, ahogy egy apának hatalma van gyermekei felett. A *Patriarcha* című művében arra tett kísérletet, hogy az uralkodók családfáját egészen Ádámig és a bibliai ősatyákig vezesse vissza, ezáltal bizonyítva, hogy az uralkodók, átvitt értelemben, saját népük „szülei", és így természetes atyai hatalommal rendelkeznek népeik felett.

> „Abszurdnak tűnhet azt állítani, hogy manapság a királyok saját népeik atyjai, hisz a tapasztalat távolról sem ezt sugallja. A királyok valóban nem alattvalóik közvetlen ősei; azonban azoknak az elődöknek a leszármazottjai, akik saját népeik természetes atyái voltak, így az uralkodók birodalmuk igazgatásának teljes jogával rendelkeznek."[21]

A felvilágosodás kezdetével a Filmer elméletéhez hasonló természetjogi szuverenitás modelleket fokozatosan felváltották a kontraktárius (a társadalmi szerződés eszméjén alapuló) szuverenitásfelfogások. Locke polgári kormányzatról szóló első értekezése Filmer művének részletes kritikáját adja, elutasítva a szülői hatalom és a politikai szuverenitás közötti analógia lehetőségét. Ahogy korábban említettük, a

[20] Uo. Lásd szintén John Kultgen: *Autonomy and Intervention: Parentalism in the Caring Life*, New York: Oxford University Press 1995, 132.

[21] Robert Filmer: *Patriarcha és egyéb írások*, ford. Nagy Levente, Kolozsvár: Polis Kiadó 2003, 53–54.

Második értekezés szintén elutasítja a politikai hatalom természetes eredetét, és a megegyezés szerepét hangsúlyozza a politikai közösség létrehozásában.

Minderre tekintettel elképzelhető, hogy a paternalizmus negatív felhangjai a kifejezés patriarchizmussal való összefonódásával magyarázhatóak.[22] Talán még átfogóbb magyarázatul szolgál, ha azt hangsúlyozzuk, hogy a paternalizmus kérdése összekapcsolódik a felvilágosodás kultúrtörténeti folyamatával és a modern liberalizmus megszületésével. A paternalizmus nem válhatott közkedveltté egy olyan korban, amely egyre inkább az egyéniséget, az autonómiát és a racionalitást kezdte a középpontba állítani. Politikai kontextusban használva, a kifejezés arra utal, hogy az állam úgy viszonyul polgáraihoz, miként atya saját gyermekeihez.[23] Amennyiben elfogadjuk Kant sokat idézett meghatározását a felvilágosodással kapcsolatban, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a paternalizmus a modernitás legfontosabb alapeszményeivel áll szemben:

> „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele."[24]

[22] Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 209.

[23] Feinberg: *Harm to Self*, 22.

[24] Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* in Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat 1974, 80.

Ha felnőtt embereket gyermekekként kezelünk, akkor meggátoljuk őket abban, hogy kiemelkedjenek saját maguk okozta kiskorúságukból, és sérülékenyebbé tesszük őket az elnyomó, diktatórikus politikai rendszerek intézkedéseivel szemben. Kant ezt a következőképp fejezi ki a paternalista kormányzat vonatkozásában:

> „Az a kormányzat, amelyik a nép iránt tanúsított jóindulat elvén nyugszik – mintegy az atya jóindulatán gyermekei iránt –, vagyis az atyai kormányzat (*imperium paternale*), ahol tehát az alattvalók kiskorú gyermekekként merőben elszenvedőleg kényszerülnek viselkedni, mintha csak képtelenek volnának maguk megkülönböztetni, mi árt, s mi használ igazából nekik, az államfő ítéletétől tévén függővé, miképp is kell boldognak lenniük, s pusztán jóságától, hogy valóban akarja-e boldogságukat – az ily kormányzat az elképzelhető legnagyobb zsarnokság."[25]

Ezeket a következményeket figyelembe véve talán nem meglepő, hogy a paternalizmus „ostoba doktrínának" számít sok modern gondolkodó szemében.[26] A paternalizmusnak azonban nem mindig volt ilyen rossz a megítélése. Arisztotelész például úgy gondolta, hogy a polisz közösségének nemcsak joga, de adott esetben kötelessége is atyáskodnia saját polgárai felett, különösen, ha az a polgárok jellemének jobbá tételére irányul. Részben ebbe az ókori filozófiai hagyományba illeszkedve, egyes modern perfekcionista elméletek nem tartják a paternalizmust eredendően elvetendőnek, hanem egy olyan gyakorlatként tekintenek rá, amely hozzásegítheti az embert egyéni kiteljesedésének (*flourishing*) eléréséhez.[27]

Összefoglalva a kifejezés eredetével kapcsolatos tanulságokat, fontos kiemelni, hogy a paternalizmus kérdésének tárgyilagos vizsgálatához észben kell tartani a szó normatív „töltöttségét". John Kultgen, talán hasonló indíttatásból, saját könyvében a paternalizmus helyett a „parentalizmus" kifejezés használatát javasolja. A „parentalizmus", amellett, hogy nemi szempontból semleges, nem rendelkezik a paternalizmusra jellemző pejoratív felhangokkal sem.[28] Bár Kultgen javaslata megfontolandó, ez a könyv továbbra is a megszokott paternalizmus kifejezést használja.

2. A paternalizmus fogalma

A paternalizmus meghatározása során világosan el kell különíteni egymástól a fogalmat *leíró* és annak morális megengedhetőségéhez kapcsolódó *előíró* elemeket.[29] Ez

[25] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér*, in Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*, ford. Vidrányi Katalin, Szeged: Ictus 1997.

[26] Feinberg, *Harm to Self*, 24.

[27] Lásd V.1. fejezet.

[28] Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 61. Már Locke is felveti, hogy helyesebb volna az apai hatalmat szülői hatalomnak nevezni. Lásd Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, 74.

[29] Donald VanDeVeer szintén rámutat a fogalmi és igazolási elemek elkülönítésének fontosságára. „Végső célunk [...] a paternalista cselekvések igazolhatóságának vizsgálata, vagyis értékelni kívánjuk ezeket a cselekvéseket. De mikor lehet egy cselekvést paternalista cse-

a fejezet fogalmi kérdéseket tárgyal; célja, hogy áttekintse a paternalizmus különféle meghatározásait, és elkülönítse azokat a definíciós elemeket, amelyek ahhoz szükségesek, hogy egy intézkedést paternalista jellegűnek tekinthessünk. Természetesen felvethető, hogy a paternalizmus definíciója közvetett módon normatív relevanciával is bír, mivel meghatározza azoknak a jelenségeknek a körét, amelyeknek *paternalizmus szerinti* igazolásra van szükségük.

A szakirodalomban számtalan próbálkozás történt a paternalizmus fogalmának meghatározására. A sok komplex és gyakran egymásnak ellentmondó definíciót látva, Gerald Dworkin a fogalom *stipulatív* definíciója mellett foglal állást.[30] A stipulatív definíciók önkényesek abban az értelemben, hogy elsőként kapcsolnak egy jelentést egy adott szóhoz,[31] így ez a megoldás vélhetően elejét venné a paternalizmus fogalmával kapcsolatos parttalan vitának, és inkább az igazolási kérdésekre irányítaná a kutatók figyelmét. Mielőtt azonban egy ilyen „önkényes" megoldáshoz folyamodnánk, érdemes megjegyezni, hogy a paternalizmusnak van egy köznapi nyelvhasználatban kialakult jelentése is. A különböző definíciók helyességét a köznapi jelentésnek való megfelelés alapján is lehet vizsgálni, bár ebben az esetben számolni kell a köznapi jelentés homályos és bizonytalan jellegével. Egy definícióval szemben persze elvárható, hogy a meghatározni kívánt szó „intuitív" jelentésével összhangban álljon, de ez inkább csak szükséges, mint elégséges feltétele egy „jó definíció" megalkotásának.[32]

Ahogy említettem, a paternalizmus definícióinak egész tárháza áll rendelkezésre a filozófiai szakirodalomban.[33] A legtöbb szerző olyan fogalmakra fókuszál ezekben a meghatározásokban, mint például a szabadság (*freedom* ill. *li-*

lekvésnek nevezni? Az utóbbi egy fogalmi, míg az előbbi egy értékelő kérdés. Ez a két kérdés gyakran összekeveredik a tudományos vita folyamán, aminek eredményeképpen a vizsgálódás zavarossá válik." Donald VanDeVeer: *Paternalistic Intervention: The Moral Bounds of Benevolence*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1986, 6. Lásd szintén Thaddeus Mason Pope: Counting the Dragon's Teeth and Claws: The Definition of Hard Paternalism, *Georgia State University Law Review* 20, 3 (2004) 659–722, 681.

[30] Gerald Dworkin: Defining Paternalism, in Christian Coons – Michael Weber (szerk.): *Paternalism: Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, 31.

[31] Patrick J. Hurley: *A Concise Introduction to Logic*, Belmont, CA: Thomson/Wadsworth, 9. kiadás, 2006, 88.

[32] Dworkin: Defining Paternalism, 25.

[33] A paternalizmus definícióiról részletes áttekintést ad David Garren. Lásd David J. Garren: Paternalism, Part I, *Philosophical Books* 47, 4 (2006) 334–341. A következő egy nem kimerítő lista a paternalizmus különböző meghatározásairól. Gerald Dworkin: Paternalism: *The Monist* 56, 1 (1972) 64–84, 70. Joel Feinberg: Legal Paternalism, *Canadian Journal of Philosophy* 1, 1 (1971) 105–124, 105. Jeffrie G. Murphy: Incompetence and Paternalism, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 60, 4 (1974) 465–486, 465. Bernard Gert – Charles M. Culver: Paternalistic Behavior, *Philosophy & Public Affairs* 6, 1 (1976) 45–57, 49. John Hospers: Libertarianism and Legal Paternalism, *Journal of Libertarian Studies* 4, 3 (1980) 255–265, 255. David Archard: Paternalism Defined, *Analysis* 50, 1 (1990) 36–42, 36. Kalle Grill: The Normative Core of Paternalism, *Res Publica* 13, 4 (2007) 441–458, 442. Seana Shiffrin: Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation, *Philosophy & Public Affairs* 29, 3 (2000) 205–250, 218. Emma Bullock: A Normatively Neutral Definition of Paternalism, *The Philosophical Quarterly* 65, 258 (2015) 1–21, 19.

berty), autonómia (*autonomy*), beleegyezés (*consent*) vagy önkéntesség (*voluntariness*).

A paternalizmus egyik viszonylag elnagyolt meghatározása szerint a paternalizmus nem más, mint „kényszerítő beavatkozás valakinek a magatartásába annak érdekében, hogy a személyt saját magának okozott kártól óvják meg".[34] Ennek a definíciónak három eleme van: (1) beavatkozás, ami (2) kényszerrel jár, és (3) önkárosító magatartás megelőzésének céljából történik. Ezt a három elemet részletesebben megvizsgálva azt látjuk, hogy mindhárom elemet módosítani kell annak érdekében, hogy egy pontosabb definíciót kapjunk.

Ad (1). A paternalizmus nem feltétlenül tevőleges beavatkozást jelent. Megjelenhet valamilyen cselekvés elmulasztásában is, például egy károsnak vélt információ visszatartásában. Ebből következik, hogy az aktív cselekvést sejtető „beavatkozás" szó helyett szerencsésebb paternalista „magatartásról" vagy „viselkedésről" beszélni.

Ad (2). A paternalista viselkedés nem feltétlenül kényszerítő jellegű, és nem minden esetben korlátozza a paternalizmus alanyának cselekvési szabadságát vagy mond ellent kifejezett akaratának.[35] Gondoljunk itt a paternalista motivációjú megtévesztés és félretájékoztatás (*deception, misinformation*) eseteire, ezen belül is a kegyes hazugság konkrét példájára. Az orvos, aki betege halálos ágyánál azt hazudja, hogy a beteg gyermeke jól van, holott tudja, hogy az nemrégiben elveszítette életét egy autóbalesetben, anélkül cselekszik paternalista módon, hogy a beteget bármilyen módon kényszerítené vagy cselekvési szabadságát korlátozná.[36] Vérátömlesztést adni egy közúti baleset öntudatlan áldozatának, tudva azt, hogy a sérült vallási meggyőződése tiltja a vérátömlesztést,[37] szintén paternalizmusnak számít, annak ellenére, hogy nem jár a sérült személy kényszerítésével vagy magatartásának befolyásolásával.[38] Archard éppen ezért azt javasolja, hogy a paternalizmust ne a kényszerrel, hanem inkább a választási lehetőségek korlátozásával kapcsoljuk össze. Az előbb említett példák nem kényszerítő jellegűek, de csökkentik a választás lehetőségeinek számát.[39]

Ad (3). A paternalizmus célja az önkárosító magatartások megelőzése mellett az egyén jólétének növelése is lehet. A kötelező nyugdíjpénztári tagság például olyan paternalista intézkedés, amely nem közvetlenül valamilyen kár megelőzésére irányul, hanem az emberek jólétét kívánja növelni azáltal, hogy biztosítja az időskori megtakarítást számukra. Ez a gondolat áll a paternalizmus „kármegelő-

[34] Ernesto Garzón Valdés: On Justifying Legal Paternalism, *Ratio Juris* 3 (1990) 173–184, 173.

[35] Gert – Culver: Paternalistic Behavior, 46.

[36] Uo.

[37] Ilyen vallási felekezet például a Jehova Tanúinak egyháza.

[38] Gert – Culver: Paternalistic Behavior, 46. Lásd Archard: Paternalism Defined, 36. Häyry megemlíti, hogy Finnországban például a nem hivatalos gyakorlat szerint az orvosok megvárják, amíg a tiltakozó sérült a vérveszteségtől elveszíti az eszméletét és csak ezt követően kezdik meg a vérátömlesztést. Heta Häyry: *The Limits of Medical Paternalism*, London, New York: Routledge 1991, 159.

[39] Archard: Paternalism Defined, 36.

ző" és „jólétet előmozdító" formáinak megkülönböztetése mögött.[40]

Ezen a ponton érdemes részletesebben megvizsgálni kibővített definíciónk második és harmadik elemét. Látszólag ez a két elem, vagyis a *kényszer* (azaz a cselekvési szabadság korlátozása, a magatartás befolyásolása, a választási lehetőségek csökkentése) és a *jó szándékú cél* (a kár megelőzése és a jólét előmozdítása) alkotja a paternalizmus fogalmának központi magját. Ezek az elemek különböző formában ugyan, de előkerülnek a paternalizmus szinte összes definíciójában: a kérdés az, hogy hogyan lehet fogalmilag pontosan megragadni ezeket a kritériumokat.

Feltételezésem szerint a paternalizmus „kényszerítő jellege" legtágabb értelemben a paternalizmus alanyának szabadságába és/vagy autonómiájába való beavatkozást jelent. Ezt a feltételezést látszik alátámasztani többek közt Kalle Grill definíciója is. Szerinte a paternalizmus olyan összetett jelenség, ami egy cselekvés és egy indíték „keverékeként" (*action-reason compound*) fogható fel. Ez a „keverék" akkor és csak akkor tekinthető paternalista jellegűnek, ha az indíték valakinek a jólétével van összefüggésben, a cselekvés pedig ugyanezt a személyt valamilyen formában akadályozza.[41] Gerald Dworkin meghatározása szintén hasonló fogalmi elemeket tartalmaz, azzal a különbséggel, hogy két elem helyett hármat különít el:

[40] Lásd II.4. fejezet.

[41] Grill: The Normative Core of Paternalism, 442.

„X személy paternalista módon cselekszik Y személy tekintetében egy Z cselekvés vagy mulasztás révén, akkor és csak akkor, ha (1) Z cselekvés vagy mulasztás akadályozza Y szabadságát vagy autonómiáját; (2) X személy Y személy beleegyezése nélkül cselekszik; (3) X azért cselekszik így, mert Z cselekvés növelni fogja Y jólétét, vagy valamilyen formában Y érdekeit, értékeit vagy javát fogja szolgálni."[42]

Látható, hogy Dworkin első és második feltétele a paternalizmus tágabb értelemben vett „kényszerítő" jellegét, míg a harmadik feltétel a paternalizmus mögött meghúzódó „jó szándékú célt" hangsúlyozza. A most következőkben a két fogalmi elem részletesebb kifejtésére kerül sor.

2.1. Az autonómia sérelme

Ahhoz, hogy eldönthessük, hogy a paternalizmus a védeni kívánt személy szabadságát vagy autonómiáját korlátozza, tisztázni kell a két fogalom közötti viszonyt. A szabadság rendszerint a külső vagy belső korlátok hiányára utal, amely lehetővé teszi, hogy az egyén saját vágyai szerint cselekedjen. Az autonómia ennél tágabb fogalomnak tűnik, amely nemcsak a korlátok hiányát feltételezi, hanem többek közt az egyéni vágyak és preferenciák hitelességével (*autentikusságával*) is foglalkozik.[43] A helyzetet bonyolítja, hogy a

[42] Dworkin: Defining Paternalism, 25.

[43] Az autonómia kérdésével részletesen foglalkozunk a IV.1. fejezetben.

szabadságnak több lehetséges felfogása is van. Ezek közül néhány egyszerűen a külső korlátok hiányával azonosítja a szabadságot, de más, összetettebb felfogások egészen közel kerülnek az autonómia fogalmához. Isaiah Berlin klasszikus felosztása különbséget tesz a szabadság negatív és pozitív fogalma között.[44] A negatív szabadság a *valamitől* való szabadságot jelenti, vagyis a cselekvés külső korlátoktól való mentességet hangsúlyozza. A pozitív szabadság ezzel szemben a *valamire* való szabadságot jelenti, vagyis azt, hogy az ember vágyai szerint a saját ura lehessen és megvalósíthassa, amit tenni akar.[45] Christman szerint a szabadság pozitív fogalma nagyon közel áll a személyes autonómia egyes felfogásaihoz.[46] Ha feltételezzük, hogy a személyes autonómia fogalma az egyén szabadságát is magába foglalja, akkor célszerű a paternalizmust az autonómia sérelmével meghatározni, mert ekkor az olyan korábban látott esetek is a paternalizmus körébe fognak tartozni, amelyek nem közvetlenül szabadságkorlátozóak, de az egyéni önrendelkezés eszméjével összeegyeztethetetlennek látszanak (például paternalista célú megtévesztés vagy félretájékoztatás). Az autonómia sérelme tehát *elégségesnek* látszik a paternalizmus „beavatkozó" jellegének leírására; a következő alfejezet azt vizsgálja, hogy az autonómia sérelme feltétlenül *szükséges-e* ahhoz, hogy paternalizmusról beszélhessünk.

[44] Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma, in Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*, ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor, Budapest: Európa Kiadó 1990, 334–444.

[45] Ian Carter: Positive and Negative Liberty, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition) [http://plato.stanford.edu /entries/liberty-positive-negative/].

[46] John Christman: Autonomy in Moral and Political Philosophy, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition) [http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/].

2.2. Paternalizmus az autonómia sérelme nélkül?

Ebben a fejezetben a paternalizmusnak olyan változatait vizsgáljuk meg, amelyek csak „minimális" mértékben korlátozzák valakinek a személyes autonómiáját. Ide tartozhatnak például az olyan intézkedések, amelyek ösztönzők alkalmazásával, vagy az önkárosító magatartás negatív következményeire való figyelmeztetéssel kívánják az emberek döntéseit jobb irányba terelni. Ösztönzők alkalmazására lehet példa az, amikor a szülő pénzjutalmat helyez kilátásba gyermekének minden egyes iskolában szerzett jó jegyért cserébe.[47] Tekintettel arra, hogy ez az intézkedés nem csökkenti a gyermek számára rendelkezésre álló választási lehetőségek számát, nem lehet a „hagyományos" értelemben vett egyéni szabadság korlátozásáról beszélni.[48]

[47] Danny Scoccia: In Defense of Hard Paternalism, *Law and Philosophy* 27, 4 (2008) 351–381, 353. Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 70.

[48] Ugyanakkor az intézkedés a személyes autonómia belső aspektusát korlátozni látszik, mivel az ösztönzők alkalmazása befolyásolja az egyéni preferenciák önálló kialakítását. Ezzel összecseng Kultgen álláspontja, aki szerint a döntéshozatal feltételeit megváltoztató „pozitív megerősítések" ugyanúgy autonómia-korlátozónak számítanak, mint a fizikai kényszer. Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 70.

Az egyszerű információközlés szintén nem jár az egyéni szabadság közvetlen sérelmével. A „paternalista" információközlés célja legtöbbször az önkárosító magatartások önkéntes jellegének biztosítása, azáltal, hogy felhívja az egyén figyelmét magatartása lehetséges negatív következményeire. Olykor persze az is történhet manipulatív módon, gondoljunk csak a cigarettásdobozokon található, elrettentő fotókkal kombinált figyelmeztetésekre. Cass Sunstein szintén hangsúlyozza, hogy a teljesen „ártatlannak" tűnő információközlések mögött is lehet manipulatív szándék. Az üzemanyag-gazdaságosságra vonatkozó címkék kötelezővé tételének az Egyesült Államokban az volt a célja, hogy az autókereskedők megfelelően tájékoztassák a vásárlókat az egyes gépkocsik üzemanyag-fogyasztásáról, mérföld/gallon értékben kifejezve, illetve az azonos kategóriába tartozó többi típus átlagfogyasztásával összehasonlítva. Sunstein szerint az, hogy a döntéshozó éppen a fogyasztás kiemelését tette kötelezővé, és az autó többi tulajdonságára külön nem hívja fel a figyelmet, manipulatív jellegű, ami egy önkényesen kiválasztott társadalmi cél megvalósítását szolgálja.[49]

Az előző bekezdésekben tárgyalt módszerekhez hasonlóan a „libertárius paternalizmus" irányzata szintén tartózkodik a közvetlen kényszer alkalmazásától. Ez a megközelítés az egyéneket a „választási architektúra" módosításával kívánja jobb irányba terelni: abból a feltételezésből indul ki, hogy az emberek döntéseit nemcsak a

[49] Cass R. Sunstein: *Why Nudge? – The Politics of Libertarian Paternalism*, New Haven: Yale University Press 2014, 66.

károsnak vélt opciók kizárásával, hanem a döntés környezetének finomabb módosításaival is befolyásolni lehet.[50] Ennek egyik gyakori eszköze az alapértelmezett opció megváltoztatása egy adott döntési helyzetben. Az önkéntes nyugdíjpénztári tagságot például nagymértékben növeli, ha a tagság „automatikusan" létrejön a munkavállaló munkába állását követően, és nem neki kell külön intézkednie a nyugdíjpénztárba való belépés ügyében.[51] Thaler és Sunstein szerint az automatikus belépés alapértelmezetté tétele egy olyan paternalista intézkedés, ami nem sérti az egyén szabadságát (hiszen a kilépés lehetősége a belépést követően is biztosított) és így viszonylag könnyen igazolható. A nyugdíjpénztári tagság kötelezővé tétele ezzel szemben már a paternalizmus kényszerítő változatát jelenti, mivel egy károsnak vélt opciót *kizár* az egyén lehetséges választásai közül. A libertárius paternalizmus egy másik példája szerint a dolgok fizikai elrendezésének is hatása lehet arra, hogy az emberek milyen döntéseket hoznak. Ha egy önkiszolgáló étteremben a gyümölcsöket a sor elejére, jól látható helyre, míg a csokoládét és a rágcsálnivalókat hátrébb rakják, ez valószínűleg növelni fogja az egészségesebb ételek fogyasztását, hiszen az emberek

[50] Az irányzat megteremtőjének a Cass Sunstein – Richard Thaler szerzőpáros tekinthető. Az elmélet közérthető bemutatása *Nudge* című könyvükben található. Cass R. Sunstein – Richard H. Thaler: *Nudge – Jobb döntések egészségről, pénzről és boldogságról – A pénzügyi válság után*, Budapest: Manager Könyvkiadó Kft. 2011.

[51] Cass R. Sunstein – Richard H. Thaler: *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven: Yale University Press 2008, 108–109.

hajlamosak azt az ételt választani, amelyik először a kezük ügyébe esik.[52]

Mielőtt visszatérnénk a paternalizmus meghatározása kapcsán annak vizsgálatára, hogy lehetséges-e paternalizmusról beszélni az egyén autonómiájába való beavatkozás nélkül, röviden áttekintjük a libertárius paternalista intézkedések hatásmechanizmusát és az irányzattal szemben megfogalmazott fontosabb ellenvetéseket. A libertárius paternalizmus képviselőinek egyik „alaptézise" szerint a kognitív képességeiknek teljes birtokában lévő emberek sem cselekszenek minden esetben saját érdekeiknek megfelelően. A kognitív pszichológia és a viselkedési közgazdaságtan (*behavioural economics*) eredményeit felhasználva azt hangsúlyozzák, hogy a neoklasszikus közgazdaságtan előfeltevésével szemben az emberre nem mindig lehet tévedhetetlen, racionális döntéshozóként tekinteni. Ennek egyik oka, hogy az emberek hajlamosak előzetes minták alapján döntéseket hozni, illetve egyszerű hüvelykujjszabályokat segítségül hívni bonyolult, addig ismeretlen dilemmák eldöntéséhez. Sunstein és Thaler több olyan kognitív torzítással (*cognitive bias*) is foglalkozik, amelyek látszólag irracionális döntéseket eredményezhetnek, ugyanakkor arra is felhasználhatók, hogy az embereket a jobb döntés irányába tereljék.[53]

A libertárius paternalizmus a paternalizmus kényszer nélküli változata, amely csak „minimális" költségeket ró

[52] Cass R. Sunstein – Richard H. Thaler: Libertarian Paternalism is not an Oxymoron, *University of Chicago Law Review* 70 (2003) 1159, 1166.

[53] Sunstein – Thaler: *Nudge*, 22–39.

arra, aki el szeretne térni a szabályalkotó által preferált döntéstől.[54] A választási architektúra paternalista szándékú megváltoztatása történhet az alapértelmezett opció vagy a fizikai környezet megváltoztatásával,[55] illetve egyes nézetek szerint információadás révén is.[56] Nem tartozik azonban a libertárius paternalizmus eszközei közé a különféle ösztönzők, a meggyőzés és a közvetlen jogszabályi tilalmak alkalmazása. Konkrét példával élve, nem tekinthető „szabadelvűnek" az a paternalizmus, amely az egészségesebb táplálkozást az egészségtelen ételek megadóztatásával, azok forgalmazásának betiltásával vagy az ellenük intézett hirdetési kampány révén kívánja elősegíteni.

A libertárius paternalizmussal szemben megfogalmazott egyik legfontosabb ellenvetés abból indul ki, hogy ezek az intézkedések sértik az állam világnézeti semlegességének követelményét, hiszen finom módszerekkel ugyan, de mégis „idegen" értékeket erőltetnek a paternalizmus alanyára.[57] Sunstein és Thaler válasza az állami

[54] Sunstein – Thaler: Libertarian Paternalism is not an Oxymoron, 1162.

[55] Lásd a nyugdíjpénztári tagságra és az ételek fizikai elhelyezésére vonatkozó korábbi példákat.

[56] Ez a munka a paternalista információadást a libertárius paternalizmustól elkülönülten tárgyalja. A Lordok Házának bizottsági jelentése ugyanakkor a választási architektúrára ható beavatkozások közé sorolja az információközlést is, így például a háztartási gépek energiafogyasztására vonatkozó adatok kötelező feltüntetését. *Report on Behaviour Change*, London: Science and Technology Select Committee, House of Lords 2011, 10–12.

[57] Sunstein – Thaler: *Nudge*, 246–248.

semlegesség lehetetlenségét hangsúlyozza. Azt állítják, hogy a jogalkotó akkor sem tekinthető semlegesnek, ha nem szabályoz egy társadalmi viszonyt, hiszen ilyenkor a fennálló állapotot fogadja el „érvényesként", és hallgatólagosan állást foglal annak szükségessége mellett. Ekkor viszont adódik a kérdés: ha a jogalkotó semmiképp sem tud semleges maradni a paternalizmussal kapcsolatos kérdések megítélésében, akkor miért ne olyan választási architektúrákat fogadjon el, amelyek alapján az emberek vélhetően jobb döntéseket fognak hozni? Az önkiszolgáló étterem példájára visszatérve, a felkínált ételek és italok *valamilyen* elrendezésére mindenképp szükség van. A kérdés az, hogy miért ne úgy rendezzük el ezeket, hogy az elrendezés a fogyasztók javát szolgálja, például azáltal, hogy hozzásegíti őket egészségesebb döntések meghozatalához?

Egy másik fontos kritikai ellenvetés a libertárius paternalizmus manipulatív jellegét emeli ki. Eszerint a libertárius paternalizmus olyan „rejtett", az emberek pszichológiai gyengeségeit kihasználó mechanizmusokon keresztül működik, amelyekkel az emberek többsége nincs tisztában. Erre a „rejtettségre" legtöbbször a beavatkozás hatékony működése miatt szükség van, hiszen ha felhívnák a befolyásolni kívánt személy figyelmét a „manipulatív" intézkedésre, könnyen lehet, hogy nem az elérni kívánt cél szerint cselekedne. Ebből következik, hogy a libertárius paternalizmus képviselői az ilyen intézkedések transzparenciájának alacsonyabb fokát követelik meg. Ezekre explicite nem kell felhívni az emberek figyelmet, azonban biztosítania kell, hogy egy „érdeklődő" személy meggyőződhessen az intézkedés bevezetéséről, és információt kaphasson annak működéséről.[58] Szintén az ellenérvek sorába illeszkedik az ún. „csúszós lejtőre" való hivatkozás, ami azt hangsúlyozza, hogy ha egy társadalom elfogadja a paternalizmus enyhébb formáit, akkor félő, hogy előbb-utóbb annak erősebb változatai is elfogadásra kerülnek. Annak ellenére, hogy a libertárius paternalizmus alkalmazása több nyugtalanító kérdést is felvet, az irányzat jelentős figyelmet kapott, nemcsak akadémiai berkekben, hanem a politikai döntéshozók részéről is.[59]

Ha a libertárius paternalizmus említett példáit észben tartva visszatérünk a paternalizmus definíciójához, megállapíthatjuk, hogy vannak olyan paternalista intézkedések, amelyek nem csökkentik az egyén számára elérhető választási lehetőségek számát, illetve hosszú távon hozzájárulnak az egyén személyes autonómiájának kibontakoztatásához. Néhány szerző egyenesen azt állítja, hogy az autonómia sérelme *nem szükséges elem* a paternalizmus definíciójában.[60] A következő példa Heta Häyrytól származik:

[58] *Report on Behaviour Change*, 13–14, 108–109.

[59] Az Egyesült Királyságban 2010-ben hoztak létre egy, a Miniszterelnöki Hivatalon belül működő csoportot, amelynek célja a libertárius paternalizmus által inspirált közpolitikai intézkedések kidolgozása volt (*Behavioural Insights Team*). A médiában csak *„nudge unit"*-nak nevezett csoport 2014-től a brit kormánytól függetlenül, társasági formában működik. Az Egyesült Államokban részben hasonló funkciókkal rendelkezik a Fehér Ház egyik hivatala (*Office of Information and Regulatory Affairs*), amelyet 2009 és 2012 között az elmélet egyik kidolgozója, Cass Sunstein vezetett.

[60] Häyry: *The Limits of Medical Paternalism*, 61–64. Seana Shiffrin: Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation, *Philosophy & Public Affairs* 29, 3 (2000) 205–250, 218.

„Tegyük fel, hogy egy Dr. Smiley nevű fogorvos rendelőjében különféle magazinok vannak kitéve a várakozó páciensek számára. Ha Dr. Smiley úgy dönt, hogy a magazinok mellé elhelyez néhány, a helyes szájhigiénia fontosságára figyelmeztető brosúrát, ezzel aligha sérti meg páciensei autonómiáját. Azonban [...] azt állítani, hogy Dr. Smiley magatartása ebben az esetben nem számít paternalizmusnak, a köznapi nyelvhasználattal szembenállónak tűnik."[61]

Habár Häyry álláspontja meggyőzőnek látszik, lehetséges azzal érvelni, hogy az autonómiába való beavatkozás kis mértékben ugyan, de ebben az esetben is jelen van. Korábban már láttuk, hogy az egyszerű információközlés is képes befolyásolni az emberek viselkedését, különösen, ha az információ, mint ebben a példában, egy szakmai tekintélylyel rendelkező forrástól származik. Ez akár a manipuláció kategóriáját is kimerítheti, az azonban bizonytalan, hogy hol a határ a szabad döntéshozatalhoz szükséges tájékoztatás és a manipulatív szándékú tényközlés között. Häyryhoz hasonlóan Seana Shiffrin is igyekszik elkerülni az autonómiára való hivatkozást az általa használt definícióban. Vegyük azt az esetet például, amikor egy férfi a saját altatótablettáit rejti el felesége elől, attól tartva, hogy súlyosan depressziós felesége esetleg ezeket felhasználva próbál meg véget vetni az életének. Shiffrin szerint az ilyen magatartás, annak ellenére, hogy egyértelműen paternalizmusnak minősül, nem sérti a nő autonómiához való jogát, mivel

[61] Häyry: *The Limits of Medical Paternalism*, 61.

a nő autonómiája nem terjed ki arra, hogy férje gyógyszerei felett rendelkezzen.[62] A paternalizmus legtöbb esete az autonómiához való jog sérelmével jár, de a példához hasonlóan van néhány olyan eset, amelyek kivételt képeznek. Ugyanakkor azt Shiffrin is elismeri, hogy a paternalizmus egyfajta „tiszteletlenséget" vagy „inzultust" fejez ki, hiszen szükségszerűen együtt jár egy álláspont vagy meggyőződés másra való „ráerőltetésével". Ebből következik, hogy az autonómiához való jog sérelmét nem, de egy részben hasonló kritériumot („egy személy ítéletének vagy cselekvésének másik személyre való rákényszerítését") ő is szükséges definíciós elemnek tart.[63]

2.3. A jó szándékú motiváció

Az „atyáskodó" viselkedés másik fő sajátossága annak jó szándékú jellege. Ez a fogalmi elem arra utal, hogy a paternalizmus mindig a korlátozott személy önkárosító cselekményének megakadályozására és/vagy javának előmozdítására irányul. Általánosan elfogadottnak tekinthető az a nézet, hogy a paternalizmusnak a jó szándékú motiváció (*benevolence*) mellett nem feltétlenül kell jó eredményre

[62] A példa Gerald Dworkintól származik, de alapvetően Shiffrin álláspontját demonstrálja. Dworkin maga nem foglal állást a kérdésben. Dworkin: Defining Paternalism, 27. Shiffrin: Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation, 213.

[63] Shiffrin: Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation, 218–219.

(*beneficence*) vezetnie.[64] Gondoljunk az olyan szülő esetére, akinek jó szándékú, de túlzó gondoskodása hosszú távon gyermeke kárára válik, mert gátolja annak érzelmi önállósodását, szülőről való „leválását". Az ilyen jó szándékú viselkedés paternalizmusnak számít, annak ellenére, hogy az eredménye nem feltétlenül vezet jó eredményre a gyermek szempontjából. Nem számít viszont paternalizmusnak az olyan intézkedés, ami jó eredményre vezet, de nem a kényszerített személlyel kapcsolatos jó szándék motiválja. Lehetséges, hogy valakit önös érdekből védenek meg önkárosító cselekményeitől: egy rabszolgatartó például meggátolhatja rabszolgáját öngyilkosság elkövetésében azért, hogy később prostituáltként használhassa.[65] Ezen a ponton érdemes ismét hangsúlyozni a definíciós és az igazolási kérdések különválasztását. Egy szabadságkorlátozó beavatkozás eredménye nem játszik szerepet abban, hogy a beavatkozás paternalizmusnak minősül-e, viszont releváns lehet az igazolás tekintetében, mert egy jó eredménnyel járó paternalista beavatkozást valószínűleg könnyebb igazolni, mint egy olyat, ami rossz eredménnyel vagy eredménytelenül zárul.[66]

Egy szabadságkorlátozó intézkedés pontos motivációjának feltárása nem egyszerű feladat. Különösen így van ez jogszabályok esetében, ahol már az egységes jogalkotói szándék léte is kérdéseket vet fel. Úgy tűnik, hogy egy *prima facie* paternalista szabályozás hátterében egyszerre több

[64] Kleinig: *Paternalism*, 76. Archard: Paternalism Defined, 37. Pope: Counting the Dragon's Teeth and Claws, 697.

[65] Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 62.

[66] Lásd III.2. fejezet.

indok állhat,[67] és gyakran önző érdekek húzódnak meg a „mások iránti aggodalom álcája mögött".[68] A tényleges jogalkotói szándék megállapításának nehézségei miatt Feinberg egy „rekonstruált szándék" figyelembevételét javasolja a paternalista intézkedések vizsgálatánál: mindig azt a legkönnyebben elfogadható szándékot kell egy paternalista szabályozás mögött állónak tekinteni, amelyik leginkább összhangban van a szabályozás ismert körülményeivel, funkciójával és céljaival.[69]

Természetesen nem minden szerző ért egyet azzal, hogy a jó szándékú motiváció a paternalizmus szükségszerű velejárója. Visszatérve Shiffrin már korábban említett definíciójára, ez a meghatározás azért is különleges, mert nem követeli meg, hogy a paternalista intézkedés a védett személy védelmére vagy jólétének növelésére irányuljon.[70] Példája szerint az is paternalizmusnak minősül, ha egy parkőr azért tiltja meg egy túrázónak egy veszélyes hegyi út használatát,

[67] Lásd II.4. fejezet.

[68] Duncan Kennedy: Distributive and Paternalist Motives in Contract and Tort Law, with Special Reference to Compulsory Terms and Unequal Bargaining Power, *Maryland Law Review* 41 (1982) 563–658, 641.

[69] Pope: Counting the Dragon's Teeth and Claws, 706–707. Scoccia a többségi álláspont figyelembevételét hangsúlyozza a paternalista szándék megállapításánál. Amennyiben a jogszabályt támogató állampolgárok többsége a szabadságában korlátozott személy kártól való védelmét jelöli meg a szabályozás igazolásául, akkor annak jó szándékú motivációja aligha vonható kétségbe. Scoccia: In Defense of Hard Paternalism, 352–353.

[70] Shiffrin: Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation, 217.

hogy a túrázó feleségét védje meg egy lehetséges baleset negatív következményeitől. Ebben az esetben a szabadságában korlátozott személy nem azonos a védeni kívánt személlyel: a parkőr jó szándékú motivációja a feleségre, és nem magára a túrázóra vonatkozik. Shiffrin később még ennél is tovább megy, és azt állítja, hogy a paternalizmusnak egyáltalán nem feltétele, hogy bárki jólétének a növelésére irányuljon.[71] Amikor türelmetlenül félbeszakítjuk lassan vagy körülményesen fogalmazó munkatársunkat, azt gondolva, hogy álláspontját sokkal világosabban meg tudjuk fogalmazni helyette, akkor Shiffrin szerint ez szintén paternalizmusnak számít, akkor is, ha a beavatkozás célja nem kollegánk jó szándékú kisegítése, hanem egyszerűen az, hogy álláspontja helyesen és érthetően legyen megfogalmazva. Shiffrin definíciójának helyessége vitatható,[72] az azonban világosan látszik, hogy ez a meghatározás jelentősen megváltoztatja azoknak az intézkedéseknek a körét, amelyekre a paternalizmus elnevezés alkalmazható.

A jó szándékú motivációval összefüggésben érdemes még röviden kitérni az ún. „jó" és „rossz szamaritánus" jogszabályok kérdésére.[73] Az utóbbi szabálycsoport lényegében a segítségnyújtás elmulasztását bünteti, míg a „jó szamaritánus" típusú rendelkezések mentesítik a felelős-

[71] Uo.

[72] Dworkin: Defining Paternalism, 31–37.

[73] A két fogalommal és az ilyen jellegű szabályok morális igazolásával kapcsolatban lásd Heidi M. Malm: Liberalism, Bad Samaritan Law and Legal Paternalism, *Ethics* 106, 1 (1995) 4–31; Heidi M. Malm: Bad Samaritan Laws: Harm, Help, or Hype?, *Law and Philosophy* 19 (2000) 707–750.

ség alól azt, aki segítségnyújtás során okoz valakinek kárt. A kontinentális jogrendszerekben viszonylag gyakran találunk példát mindkét típusú intézkedésre,[74] a *common law* országokban azonban kevésbé elterjedtek.[75] A kérdés a mi szempontunkból az, hogy az ilyen jellegű szabályozások paternalizmusnak minősülnek-e vagy sem. A törvényalkotó jó szándéka mindkét esetben vitathatatlan, hiszen a szabályozás célja az, hogy ösztönözze az embereket bajba jutott embertársaik megsegítésére. Látni kell azonban, hogy az ilyen jogszabályok által előírt cselekmények csak akkor tartoznak a(z indirekt) paternalizmus fogalma alá, ha a védett személyt saját rossz döntéseitől óvják meg. Minden más esetben, így például baleset vagy természeti katasztrófa esetén, a „szamaritánus" segítséget nyújt embertársának, de nem „atyáskodik" felette. Ha mindenképpen a paternaliz-

[74] A magyar jogrendszer szintén tartalmaz ilyen jellegű előírásokat. A szükséghelyzetet szabályozó Ptk. szakasz szerint: „Másnak életét, testi épségét vagy vagyonát közvetlenül fenyegető és más módon el nem hárítható veszély esetén a tulajdonos köteles tűrni, hogy dolgát a veszély megszüntetése céljából a szükséges mértékben igénybe vegyék, felhasználják, vagy abban kárt okozzanak." A segítségnyújtás elmulasztását a Büntető Törvénykönyv szankcionálja: „Aki nem nyújt tőle elvárható segítséget sérült vagy olyan személynek, akinek az élete vagy testi épsége közvetlen veszélyben van, vétség miatt két évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő." Lásd *2013. évi V. törvény a Polgári Törvénykönyvről* 5:26. § (1); *2012. évi C törvény a Büntető Törvénykönyvről* 166. § (1).

[75] Lásd Malm: Liberalism, Bad Samaritan Law and Legal Paternalism, 4. Joel Feinberg: A rossz szamaritánus erkölcsi és jogi felelőssége, in Zsolt Krokovay (szerk.): *Felelősség*, Budapest: L'Harmattan 2006.

mussal kívánjuk összekapcsolni ezeket a szabályokat, akkor érdemes az „erkölcsi paternalizmus" kategóriájára hivatkozva azt mondani, hogy a szamaritánus szabályok a segítséget nyújtó személy jellemét fejlesztik: azáltal, hogy valaki másokon segít, maga is jobb emberré válik.[76]

3. A paternalizmus fogalmának külső oldala: a szabadságkorlátozó elvek rendszere

Az önkárosító magatartástól való védelem nem az egyetlen és nem is a leggyakrabban használt érv az egyén szabadságának korlátozására. Rendszerint négy alapvető szabadságkorlátozó elvet szoktak elkülöníteni egymástól: a kárelvet, a megbotránkoztatás elvét, a paternalizmust és a moralizmust.[77] Egy korlátozó intézkedés bevezetésekor általában ezen elvek valamelyikére szokás hivatkozni,[78] de ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy a hivatkozott elv ténylegesen alkalmazható lesz az adott szituációban, vagy önmagában elégséges indokot szolgáltat a korlátozás elfogadására. A személyes autonómia védelméhez fűződő érdek sokszor felülírhatja a hivatkozott szabadságkorlátozó elv alkalmazását, különösen a paternalizmus vagy a moralizmus esetében, amelyek alkalmazása – a kárelvvel összehasonlítva – jóval vitatottabb. A paternalizmus fogalmát az előző fejezetben részletesen körüljártuk; a következőkben arra teszünk kísérletet, hogy a paternalizmust elhatároljuk a többi szabadságkorlátozó elvtől.

A paternalizmust gyakran összetévesztik a moralizmus fogalmával. A jogi moralizmus az államoknak arra való lehetőségét jelenti, hogy valakinek a szabadságát kizárólag azon az alapon korlátozzák, hogy viselkedése erkölcstelen jellegű.[79] Mivel az önkárosító magatartásokat sokan egyúttal erkölcstelennek is tartják,[80] a moralista és a paternalista érvelés gyakran „kéz a kézben" jár: gondoljunk csak

[76] Joel Feinberg: *Harmless Wrongdoing*, IV. (The Moral Limits of the Criminal Law), New York: Oxford University Press 1990, 29.

[77] John Stanton-Ife, John: The Limits of Law, in Edward N. Zalta (szerk.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), [http://plato.stanford.edu/entries/law-limits/]. Feinberg *Társadalomfilozófia* című könyvében egy hatos felosztást találunk: az említett négy elv kiegészül a „szélsőséges paternalizmus" és a „jóléti elv" kategóriáival. Az előbbi elv a szabadságkorlátozást azon az alapon kívánja igazolni, hogy a korlátozás előnyös a korlátozott személy számára, míg az utóbbi azt hangsúlyozza, hogy a korlátozás mások számára jár előnyökkel. Számomra úgy tűnik, hogy a „szélsőséges paternalizmus" és a „jóléti elv" a kár fogalmának kiterjesztő értelmezésével a paternalizmus, illetve a kárelv fogalmi keretei alá vonható, ezért nem feltétlenül indokolt azok külön szabadságkorlátozó elvekként való nevesítése. Joel Feinberg: *Társadalomfilozófia*, Budapest: Osiris 1999, 55. A szabadságkorlátozó elvek még részletesebb rendszeréhez lásd Feinberg, *Harm to Self*, xvi–xvii.

[78] Természetesen az is elképzelhető, hogy egyszerre több elvre is hivatkoznak egy szabadságkorlátozó intézkedés kapcsán.

[79] Feinberg: *Harm to Self*, xvii.

[80] Az önkárosító magatartások erkölcstelenséggel való összekapcsolása részben vallási hagyományokkal magyarázható, ugyanakkor a filozófia történetében számtalan olyan szekuláris gondolkodóval találkozunk, akik az önkárosító magatartások erkölcstelen jellegét hangsúlyozták. Lásd Ronald Dworkin: *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Knopf, 1993, 195–196.

az eutanázia körüli morálisan túlfűtött vitákra. A szakirodalomban a moralizmus és a paternalizmus jóval precízebb elválasztására törekszenek. Ún. erkölcsi paternalizmusról (*moral paternalism*) akkor beszélhetünk, ha egy személy szabadságát saját erkölcsi jólétének érdekében korlátozzák, feltételezve azt, hogy az adott személy erkölcsösebbé tétele egyúttal annak javára is válik.[81] A jogi moralizmus „tiszta" (*pure*) formája ezzel szemben kizárólag arra hivatkozik, hogy a tilalmazni kívánt magatartás erkölcstelen, és tartózkodik attól, hogy a korlátozást valamilyen „absztrakt" erkölcsi kártól való védelemmel kapcsolja össze.[82] A moralizmus elve nemcsak a paternalizmussal, hanem a másoknak okozott kártól való védelemmel is összekapcsolható, különösen, ha elfogadjuk azt a korántsem egyértelmű nézetet, hogy a többség által erkölcstelennek tartott magatartások szétzilálják a társadalmat összetartó láthatatlan erkölcsi szálakat, és így kárt okoznak a közösség egésze számára. Ezt az álláspontot képviselte Patrick Devlin a Hart–Devlin vitában, ami közvetve a John Wolfenden által vezetett angol vizsgálóbizottság jelentéséhez, illetve a homoszexualitás és

[81] Lásd Gerald Dworkin: Moral Paternalism, *Law and Philosophy* 24, 3 (2005) 305–319.

[82] Feinberg meghatározása szerint a „szűkebb értelemben vett" jogi moralizmus azt jelenti, hogy „erkölcsileg igazolható lehet valamilyen magatartás [állami] korlátozása azon az alapon, hogy az önmagában véve erkölcstelen, annak ellenére, hogy a cselekvés sem a cselekvőnek, sem másoknak nem okoz kárt vagy megbotránkozást". Az „erkölcsi paternalizmust" tekinthetjük paternalizmusnak és a moralizmus egy tágabb értelemben vett változatának is, mivel a két szabadságkorlátozó elv elemei ebben az esetben keverednek egymással. Lásd Feinberg: *Harm to Self*, xvii.

a prostitúció jogszabályi reformjához kapcsolódott.[83] Feinberg rámutat arra,[84] hogy Devlin elmélete a moralizmus „kevert" (*impure*) változatát képviseli, mivel az a többség által erkölcstelennek tekintett cselekményeket nemcsak önmagukban véve tekinti rossznak, hanem azért is, mert azok hosszabb távon a társadalom széteséséhez vezetnek, és így kárt okoznak a társadalom többi tagja számára.[85]

A legkevésbé ellentmondásos és legszélesebb körben elismert szabadságkorlátozó elvnek a kárelv tekinthető. Ennek az elvnek több változata is van. A klasszikus változat Mill nevéhez kapcsolódik,[86] ami elég szélsőséges abban az értelemben, hogy *csak* a másnak okozott kárt fogadja el, és a moralizmust, illetve a paternalizmust teljes mértékben kizárja a megengedhető állami beavatkozások köréből. Feinberg definíciója ennél már megengedőbb, amennyiben azt állítja, hogy „egy büntetőjogi szabályozás bevezetésére jó

[83] Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution (London: HMSO) Cmnd 247 (1957).

[84] Feinberg: *Harmless Wrongdoing*, 8–9. Feinberg a moralizmus tiszta formájára Mill kortárs kritikusának, James Fitzjames Stephen nézeteit hozza fel példaként, amelyeket Stephen a *Liberty, Equality, Fraternity* című művében fejt ki részletesen. James Fitzjames Stephen: *Liberty, Equality, Fraternity*, Indianapolis, Ind: Liberty Fund 1993.

[85] Devlin és Hart álláspontjaihoz lásd Hart *Jog, szabadság, erkölcs* című munkáját, illetve Patrick Devlin: *The Enforcement of Morals*, Oxford: Oxford University Press 1965. A jogi moralizmus kérdésével és a Hart-Devlin vitával részletesen foglalkozik Bretter Zoltán *Politika a határon* című könyve. Bretter Zoltán: *Politika a határon*, Pozsony: Kalligram 2004.

[86] Lásd IV.2. fejezet.

[*de nem kizárólagos*] indok, hogy a szabályozás alkalmas másoknak okozott kár megelőzésére vagy csökkentésére".[87] Az ebben az értelemben vett kárelv alkalmazhatóságával kapcsolatban viszonylag kevés kétely merülhet fel.

Kérdésként merül fel ugyanakkor, hogy pontosan mit jelent a kár fogalma, hiszen ez fogja kijelölni a kárelv „hatókörét", vagyis azt, hogy milyen esetekben lehet erre a szabadságkorlátozó elvre hivatkozni egy tevékenység korlátozásánál. Feinberg definíciója szerint a kár olyan érdeksérelmet feltételez, amelyet mások felróható (jogsértő) cselekvése vagy mulasztása okoz [*harm as wrongful setback to interests*].[88] Ez a megközelítés a kár fogalmát jelentősen

[87] Feinberg: *Harm to Self*, xvi.

[88] Feinberg megkülönbözteti egymástól a kár fogalmának normatív és nem-normatív változatait. Nem-normatív értelemben a kár valamilyen érdeksérelmet (*setback to interests*), míg normatív értelemben felróhatóságot feltételez, vagyis mások jogainak sérelmével jár együtt (*wrong*). Feinberg szerint a kárelv szempontjából csak akkor beszélhetünk kárról, ha a normatív és a nem-normatív feltételek egyszerre teljesülnek. Kivételesen vannak olyan „káros" tevékenységek, amelyek jogsértőek ugyan, de nem járnak tényleges érdeksérelemmel (*non-harmful wrongs*), illetve olyanok is, amelyek érdeksérelemmel járnak, de nem jogsértőek (*non-wrongful harms*). Ripstein példája szerint az előbbi csoportba tartozik például az olyan magánlaksértés, amely semmilyen kárt nem okoz a lakás tulajdonosának, feltételezve például, hogy a tulajdonos épp nem tartózkodik otthon, a behatoló nem tesz kárt a lakásban, és nem visz magával semmit távozáskor. Az ilyen magánlaksértés jogsérelemmel jár és felróható a betörőnek, de nem-normatív értelemben vett kárt nem okoz. Joel Feinberg: *Harm to Others*, I. (The Moral Limits of the Criminal Law), New York: Oxford University Press 1984, 35. Joel Feinberg: *Offense to Others*, II. (The Moral Limits of the Criminal Law), New York: Oxford Uni-

kitágítja, ugyanakkor Feinberg hangsúlyozza, hogy a kárt (*harm*) el kell különíteni a megbotránkozás (*offense*) fogalmától. A megbotránkoztatás egy enyhébb kategória a károkozáshoz képest. Általában véve olyan magatartásokat jelent, amelyek fájdalommal vagy kárral nem járnak, de kellemetlen vagy kényelmetlen, „sehol sem szeretett" mentális állapotot váltanak ki.[89] Feinberg ide sorolja például a botrányos és megdöbbentő nyilvános viselkedést, de akár a másokat zavaró, például zajjal vagy kellemetlen hanghatásokkal járó tevékenységeket is.[90] A megbotránkoztatás elve ennek megfelelően arra ad lehetőséget, hogy az állam olyan tevékenységeket korlátozzon a büntetőjog segítségével, amelyek másokat jelentős mértékben megbotránkoztatnak. Ez egy „kisegítő" jellegű elv, amely az olyan cselekmények miatt kerül bevezetésre, amelyek a hagyományos értelemben nem okoznak kárt, mégis sokan úgy érzik, hogy azok korlátozása egy liberális demokrácia keretei között is indokolt lehet.[91]

versity Press 1985, x. Arthur Ripstein: Beyond the Harm Principle, *Philosophy & Public Affairs* 34, 3 (2006) 215–245, 218.

[89] Feinberg: *Társadalomfilozófia*, 49.

[90] Feinberg: *Offense to Others*, 2, 1–2.

[91] A megbotránkoztatás elvének érvényes szabadságkorlátozó elvként való elfogadása vitatott. Bár Feinberg és Hart is elfogadni látszik az elvet, Feinberg megemlíti, hogy például az ACLU (Amerikai Polgárjogi Unió) ellenzi annak alkalmazását, elsősorban a megbotránkozás szubjektív jellegére hivatkozva. Hart a bigámia és a prostitúció szabályozását hozza fel példaként az elv alkalmazására, hiszen mindkét szabályozás elsődleges célja a nyilvános megbotránkoztatás elkerülése. Feinberg: *Társadalomfilozófia*, 66–67. Herbert Hart: *Law, Liberty and Morality*, Stanford: Stanford University Press 1963, 39.

A megbotránkoztatás elve szintén átfedésbe kerülhet a többi szabadságkorlátozó elvvel. A közterületen történő alkoholfogyasztás tilalma mögött paternalista megfontolások is állhatnak, de az intézkedés fő célja inkább az adott területen lakók nyugalmának a biztosítása. Bizonyos „erkölcstelen" cselekedetek szintén a megbotránkoztatás elvének hatókörébe vonhatóak. Az otthon, négy fal között folytatott nemi élet mindenkinek a magánügye, de nyilvánosan gyakorolva már alkalmas arra, hogy másokat megbotránkoztasson, ezért legitim módon korlátozható.[92] A kéregetés vagy a koldulás, bár nem jár károkozással, szintén zavarhatja a járókelőket, így egyesek szerint szintén korlátozható a megbotránkoztatás elvére hivatkozva.

A négy szabadságkorlátozó elv tekintetében a liberálisnak és a perfekcionistának tekintett gondolkodók között a vita a moralizmus és kisebb mértékben a paternalizmus megengedhetőségének kérdésében van. A legtöbb liberális a négy vizsgált szabadságkorlátozó elv közül a kár és a megbotránkoztatás elvét fogadja el legitim szabadságkorlátozó elvként. Feinberg egyenesen azt állítja, hogy a „liberalizmus álláspontja szerint a kárelv és a megbotránkoztatás elve (és csak ezek az elvek) megfelelő és releváns indoknak számítanak a büntetőjog révén történő állami kényszer alkalmazására".[93] Mill álláspontja ennél radikálisabb, hiszen a kárelv klasszikus megfogalmazása a moralizmust, a paternalizmust és a megbotránkoztatás elvét is határozottan elutasítja. Ami egyértelműen egyesíteni látszik a liberális

92 Hart: *Law, Liberty and Morality*, 41.

93 Feinberg: *Harm to Self*, 3.

szerzőket, például Millt, Feinberget, Hartot vagy Joseph Razt, az a moralizmus mint legitim szabadságkorlátozó elv egyöntetű elutasítása.[94]

4. A paternalizmus fogalmának belső oldala: a paternalizmus típusai

A paternalizmus fogalmán belül különböző típusokat lehet megkülönböztetni. Talán az egyik legfontosabb, a paternalizmus alanyának önkéntességén alapuló különbségtétel a paternalizmus gyenge (*soft*) és erős (*hard*) változata között van. Tekintettel arra, hogy ennek a megkülönböztetésnek fontos szerepe van a paternalista intézkedések igazolásának szempontjából, részletes tárgyalására a III. fejezetben kerül sor.

Az ún. direkt paternalizmus esetében az autonómiájában korlátozott egyén azonos azzal, akinek jólétét javítani kívánják a korlátozó beavatkozás révén.[95] A biztonsági öv használatát vagy a bukósisak viselését előíró jogszabályok tipikus példái a paternalizmus direkt formájának. Az indi-

94 Stanton-Ife: The Limits of Law.

95 A terminológiai tisztánlátás végett érdemes megjegyezni, hogy Gerald Dworkin a „tiszta" (*pure*) és „nem tiszta" (*impure*), Feinberg pedig az „egyszereplős" (*single-party*) és „kétszereplős" (*two-party*) kifejezéseket használja a direkt és indirekt paternalizmus megnevezésére. John Kleinig szintén használja a „tiszta" (*pure*) és „nem tiszta" (*impure*) kifejezéseket, de nála ezek inkább a paternalizmus vegyes (*mixed*) és tiszta (*unmixed*) formáinak megjelölésére szolgálnak. Dworkin: Paternalism, 68. Feinberg: *Harm to Self*, 9. Kleinig: *Paternalism*, 12.

rekt paternalista beavatkozás nem közvetlenül a paternalizmus „címzettjét" korlátozza, hanem egy másik, „kívülálló" személy korlátozásán keresztül kívánja jobbá tenni a védett személy helyzetét. Ebbe a kategóriába tartoznak például az olyan intézkedések, amelyek kötelező nyilvántartásba vételt írnak elő bizonyos szakmák gyakorlásához, például az orvosok vagy az ügyvédek esetében. A dohányáruk forgalmazásának szigorítása szintén indirekt paternalizmusnak számít, mert egyszerre korlátozza a dohányforgalmazókat és a dohánygyártókat, illetve a fogyasztókat is, akiknek az érdekében a szigorítás történik. Gerald Dworkin álláspontja szerint az indirekt paternalizmus nehezebben igazolható a direkt paternalizmusnál, mert olyan „harmadik felet" is érint, „aki elveszíti szabadságának egy részét, azon vigasz nélkül, hogy a korlátozás valamilyen formában az ő érdekeit szolgálná".[96] Mások azt hangsúlyozzák, hogy az indirekt paternalizmus valójában nem is számít paternalizmusnak, mert az ilyen jellegű korlátozás igazolható a kárelv segítségével is: a környezetszennyező ipari tevékenységet végző gyárak korlátozásához hasonlóan a jogalkotó a dohánygyárak korlátozása révén azt kívánja megakadályozni, hogy ezek a cégek „ártatlan" embereket betegítsenek meg.[97]

Amíg az előző bekezdésben tárgyalt direkt – indirekt kategória a szabadságukban korlátozott alanyok személyi

[96] Dworkin: Paternalism, 68.

[97] Michael Bayles: Criminal Paternalism, in J. Roland Pennock – John W. Chapman (szerk.): *Nomos XV: The Limits of Law*, New York: Lieber-Atherton 1974, 174–188. Ez az analógia azért problémás, mert azt feltételezi, hogy a dohányosoknak semmilyen szerepe vagy felelőssége nincs abban, hogy dohányoznak.

körére fókuszál, addig a paternalizmus „vegyes" (*mixed*) és „tiszta" (*unmixed*) formái a paternalista beavatkozás indítékát helyezik a középpontba.[98] A gyakorlatban számos paternalista intézkedésnek a saját kártól való védelem mellett más céljai is vannak, így például a társadalom többi tagjának, a közrendnek vagy a közerkölcsnek a védelme. A paternalizmusnak valójában nagyon kevés tiszta (*unmixed*) esete van. Még egy olyan, első pillantásra csak az önkárokozás védelme által motivált esetben is, mint a biztonsági öv kötelező használata, lehetséges a társadalomnak okozott közvetett anyagi kárra hivatkozni, amely a megnövekedett egészségügyi kiadásokon keresztül jelenik meg.

A kármegelőző (*harm-preventing*) és az egyén jólétét előmozdító (*benefit-promoting*) paternalizmusnak több elnevezése is megtalálható a szakirodalomban.[99] A két fogalom közötti különbségtétel elméleti szempontból kevésbé tűnik jelentősnek, amennyiben elfogadjuk, hogy a nem realizált haszon az adott személy saját káraként is felfogható. Ezzel szemben Feinberg a jólétet előmozdító paternalizmust, annak esetleges perfekcionista jellege miatt, a paternalizmus szélsőséges formájaként fogja fel, és hangsúlyozza, hogy ebben az esetben egy teljesen önálló szabadságkorlátozó elv alkalmazására van szükség.[100]

[98] Lásd Pope: Counting the Dragon's Teeth and Claws, 699.

[99] A fogalompár megjelölésre használják még az előmozdító/megőrző [*promotive/preservative*], pozitív/negatív [*positive/negative*] és a jótékony/védelmező [*beneficent/protective*] kifejezéseket is. Feinberg: *Harm to Self*, 8. Kleinig: *Paternalism*, 13. Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 66.

[100] Feinberg: *Társadalomfilozófia*, 55. Feinberg: *Harm to Self*, xvii.

Az aktív paternalizmus tényleges cselekvést, a passzív pedig bizonyos cselekvéstől való tartózkodást kíván meg a paternalizmus alanyától.[101] A biztonsági öv használatát előíró jogszabályok például a paternalizmust aktív, míg az öngyilkosságot tilalmazó jogszabályok annak passzív változatát valósítják meg.

Az utolsó fontosabb különbségtétel a paternalizmus kényszerítő (*coercive*) és nem kényszerítő (*noncoercive*) alakzatai között van. Ahogy a későbbiekben látni fogjuk, a Mill által képviselt kárelv csak a kényszerítő jellegű beavatkozásokat zárja ki az elfogadható szabadságkorlátozó beavatkozások köréből.[102] Általában véve elmondható, hogy a milliánus tradíciót követő szerzők a paternalizmus kényszerítő jellegére és a kriminalizáció kérdésére helyezik a hangsúlyt. Joel Feinberg, saját bevallása szerint, „elsősorban, de nem kizárólagosan" a büntetőjogi szankcióval alátámasztott, tiltó jellegű előírásokkal kíván foglalkozni paternalizmusról szóló monográfiájában.[103] Megjegyzendő ugyanakkor, hogy a kényszert nem alkalmazó paternalizmusnak is számtalan formája van; ide tartoznak például a már említett jó szándékú megtévesztés vagy manipuláció esetei. A libertárius paternalizmus körébe tartozó intézkedések sem tekinthetőek hagyományos értelemben véve kényszerítő jellegűeknek, mivel a választási lehetőségek át-

[101] Kleinig: *Paternalism*, 14. Feinberg: *Harm to Self*, 8. Pope: Counting the Dragon's Teeth and Claws, 688.
[102] Lásd IV.2.1. fejezet.
[103] Feinberg: *Harm to Self*, 8.

strukturálásával csak minimális többletköltségeket rónak a védeni kívánt személyekre, de az önkárosító döntés lehetőségét továbbra is meghagyják számukra.

5. Jogi paternalizmus

A paternalista jelzőt több dologgal kapcsolatban lehet használni, így lehet például „atyáskodó" emberről, cselekvésről, szabályozásról, törvényről vagy intézményről beszélni.[104] Ebben a sokféleségben érdemes különbséget tenni a paternalizmus magánjellegű és állami formái között, mivel feltételezhető, hogy eltérő igazolási követelmények vonatkoznak az állam atyáskodó tevékenységére az emberek egymás közötti, „magánjellegű" paternalizmusához képest.[105] Az állami paternalizmus jellegzetessége, hogy szükségszerűen jogszabályi formát ölt, így kevésbé érzékeny az egyes esetek egyedi sajátosságaira: az absztrakt jogi szabályozás veszélye, hogy olykor olyan eseteket is azonosan kezel, amelyeket valamilyen köztük lévő „releváns" különbség miatt indokolt volna egymástól eltérően szabályozni.[106] Ebből arra lehet

[104] Dworkin: Defining Paternalism, 26.
[105] John Kultgen is felhívja a figyelmet arra, hogy a nyilvános paternalizmus igazolt formái nem feltétlenül esnek egybe a magánszemélyek közötti paternalizmus igazolt formáival. Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 161.
[106] Ez a kérdés részben összekapcsolódik az igazságosság formális és materiális felfogásával. Sok esetben az tapasztalható, hogy a generalizált jogszabályok a formális igazságosság egyszerű követelményének tiszteletben tartása mellett („hasonlókat hasonlóan, különbözőket különbözően") nem mindig képesek az esetek közötti összes

következtetni, hogy egy paternalista jogi szabályozásra feltehetően szigorúbb követelmények vonatkoznak, mint a paternalizmus egyedi eseteire. Ugyanakkor a személytelenebb jogi szabályozás előnyeként lehet megemlíteni, hogy a jogszabályalkotó rendszerint „jobb" döntéshozónak számít, mint a gyakran részrehajló és nem feltétlenül hasznossági szempontokat követő egyén. A következő bekezdés ezt az állítást a jogi paternalizmusra vonatkoztatva vizsgálja meg.

Amennyiben a paternalista állami intézkedéseket a beavatkozás hasznossága szerint ítéljük meg, azt látjuk, hogy az állam, Mill előfeltevésével szemben, gyakran jobban méri fel egy adott személy preferenciáit, mint maga az egyén.[107] Az emberi értelemnek vannak olyan hiányosságai, amelyek egy kollektív, intézményi keretek között működő döntéshozóra nem jellemzőek.[108] Az egyik ilyen hiányosság, hogy a „legjobb" (azaz a legnagyobb hasznossággal járó) opció kiválasztásához sokszor túl sok, az emberi elme képességeit meghaladó mértékű információt kell figyelembe venni. Ennek következtében az egyén gyakran rosszul kalkulál saját preferenciái vonatkozásában, illetve nehezen látja át a tényleges ok-okozati kapcsolatot döntései és azok lehetséges következményei között. Az emberi akarat gyengesége (*akrasia*), az érzelmek és az indulatok szintén torzíthatják a racionális döntéshozatal folyamatát. Ide tartozik

relevánsnak vélt különbséget előre meghatározni. Lásd Feinberg: *Társadalomfilozófia*, 146–147. Herbert Hart: *The Concept of Law* (Clarendon Law Series), Oxford: Clarendon Press 1997, 157–161.

[107] Lásd Bill New: Paternalism and Public Policy, *Economics and Philosophy* 15, 1 (1999) 63–83, 71–74. Sunstein: *Why Nudge?*, 6–11.

[108] New: Paternalism and Public Policy, 71–74.

az az eset is, amikor valaki megszokás alapján hoz döntést: gyakran hajlamosak vagyunk például egy megszokott útvonalon közlekedni, akkor is, ha van annál rövidebb vagy kényelmesebb alternatíva.

Úgy tűnik, hogy az állami döntéshozóra általában nem jellemzőek az imént említett gondolkodásbeli hiányosságok.[109] Az állam egy „közönyös" döntéshozónak számít, amely kevésbé hajlamos érzelmi vagy indulati alapon döntéseket hozni. Amíg egy karibi luxusutazás sokak számára csábítóbb lehet, mint az utazás költségeit nyugdíj-megtakarításba fektetni, addig az egyéni preferenciáktól és érdekektől elkülönített állam viszonylag könnyen foglalhat állást a nyugdíj-megtakarítás szükségessége mellett.[110] Ráadásul az állami intézmények jelentős mennyiségű információval rendelkeznek az önkárosító magatartások negatív következményeiről, hiszen legtöbbször az állami alkalmazottak „szembesülnek" ezekkel valamely állami funkció (például rendvédelem, egészségügy, oktatás) ellátása során. Azt is ki kell emelni, hogy az egyén korlátozott szellemi kapacitásával szemben az államnak jóval több eszköze van egy döntés lehetséges következményeinek pontos felmérésére. Az állam például képes olyan szakértői intézményrendszerek fenntartására, amelyek szakmai segítséget nyújthatnak

[109] Uo. 77–79.

[110] A kormányzati döntések egyik fontos korlátját a választói akarat képezi. Habár az állam bizonyos kérdések megítélésekor „objektívabb" tud lenni az egyénekhez képest, nyilvánvaló, hogy nem hagyhatja teljes mértékben figyelmen kívül választói preferenciáit a döntéshozatalkor.

a döntéshozónak a „lehető legjobb” opció kiválasztásához egy jogszabály megalkotásakor.

A jogi paternalizmus vélhetően tehát az önkárosító magatartás és a paternalista intézkedés következményeinek pontosabb ismeretén alapszik, ugyanakkor a jogszabályi forma generalizáltsága körültekintőbb eljárást indokol az ilyen jellegű szabályozások megalkotásakor. A paternalizmus állami és privát formái elsősorban az alkalmazott módszer, kisebb mértékben az elérendő célok tekintetében különböznek egymástól. Úgy tűnik, hogy a legtöbb paternalizmussal foglalkozó szerző a paternalizmus jogi és nem-jogi formáinak igazolhatóságát többnyire egy kalap alá veszi, amennyiben mindkét típushoz döntően morálfilozófiai irányból közelít és általános etikai elvek mentén vizsgálja a jogi paternalizmus kérdését is.

III. A PATERNALIZMUS IGAZOLÁSA

A paternalizmus igazolására kidolgozott etikai elméletek párhuzamba állíthatók az általános normatív etika főbb irányzataival, annak megfelelően, hogy a szabadságában korlátozott személy autonómiájára, a beavatkozás következményeire vagy a paternalista cselekvő erényes jellemére koncentrálunk. A tudományos diskurzust elsősorban az egyéni autonómiára alapozott, a kötelességetikával rokonítható megközelítések és a konzekvencialista irányzatok határozzák meg; a paternalizmus igazolhatóságának erényetikai alapokra helyezése kevésbé elterjedt. Ezen fejezet célja, hogy áttekintést adjon a paternalizmus igazolására vonatkozó elméletek főbb típusairól, a normatív etika három fő irányzatának felosztását követve.

1. Autonómiaalapú elméletek

Az autonómia fogalma nemcsak a paternalizmus meghatározásakor kerül elő, hanem központi szerep jut neki a kantiánus hagyományba illeszkedő, deontikus etikára támaszkodó igazoláselméletek tekintetében is. Ezek a nézetek rendszerint elutasítóak a paternalizmus erős formáival szemben: megtagadni egy felnőtt embertől az önálló dön-

téshozatal lehetőségét helytelen, mert ilyenkor az egyénre nem önmagában vett célként, hanem saját jólétének eszközeként tekintünk. Isaiah Berlin a következőket írja *A szabadság két fogalma* című esszéjében:

„Ha ugyanis az ember lényege az, hogy autonóm lény, értékeknek és önmagukban való céloknak a szerzője, olyan céloknak, amelyeknek végső érvényessége éppen abból adódik, hogy szabadon akarják őket, akkor a lehető legrosszabb, ha emberekkel úgy bánnak, mintha nem autonóm lények, hanem oksági hatásoknak kitett természeti tárgyak volnának [...]."[111]

A paternalizmus és az egyéni autonómia ellentéte első látásra kibékíthetetlennek tűnik: a kérdés az, hogy a paternalizmus mely formái sértik az autonómia követelményét „oly mértékben", hogy a beavatkozás attól morálisan elfogadhatatlanná váljon. Az autonómiaalapú igazolások két fő változatát lehet megkülönböztetni, attól függően, hogy azok az önkárosító magatartás önkéntességétől vagy a paternalista intézkedésbe való szabad beleegyezéstől teszik függővé a paternalizmus igazoltságát. A következő két fejezetben ezekkel az elméletekkel foglalkozunk, de mielőtt ezek tárgyalásába belekezdenénk, érdemes kihangsúlyozni, hogy az autonómia, bár fontos, de közel sem az egyetlen szempont, amely morálisan releváns lehet a paternalizmus vizsgálatakor. A beavatkozás jó szándékú jellege például szintén befolyásolja a paternalizmus megítélését. Scoccia három lehetőséget vázol fel a két szempont viszonyát ille-

[111] Berlin: A szabadság két fogalma, 372.

tően.[112] (1) Az első lehetőség az, hogy az autonómia védelme mindig felülírja a paternalista beavatkozás jó szándékú jellegét. A „radikális" deontikus nézetek, mint például a Scoccia által „egyszerű kantianizmusnak" nevezett irányzat, ezt az álláspontot képviselik. (2) A második lehetőség ennek a fordítottja, vagyis azt jelenti, hogy a paternalista beavatkozás jó szándékú jellege mindig felülírja az autonómia megsértését, és igazolja az egyén szabadságába való beavatkozást. (3) A harmadik lehetőség szerint bizonyos esetekben az autonómia, bizonyos esetekben pedig a jó szándék az, ami meghatározó egy intézkedés morális megítélésekor. Intuitíve ez a lehetőség tűnik helyesnek, a kérdés csak az, hogy lehet-e általános szabályt találni arra nézve, hogy mikor melyik értéket kell előtérbe helyezni.

1.1. Önkéntesség alapú igazolások

A gyenge (*soft*) és az erős (*hard*) paternalizmus közötti megkülönböztetés a paternalizmus alanyának önkéntességén alapszik. Az erős paternalizmus ennek megfelelően olyan szabadságkorlátozó beavatkozást jelent, amely cselekvőképes felnőtt embereket kíván megvédeni saját önkárosító döntéseiktől. Gyenge paternalizmusról ezzel szemben akkor beszélhetünk, amikor az önkárosító cselekvés nem önkéntesen történik, vagy átmeneti beavatkozásra van szükség az önkárosító magatartás önkéntességének megállapításá-

[112] Scoccia: In Defense of Hard Paternalism, 362.

hoz.[113] A gyenge paternalizmus könnyebben elfogadhatónak látszik, míg az erős paternalizmusnak rosszabb a megítélése, mivel autonóm személyek korlátozásával jár együtt. Egyes nézetek szerint a gyenge paternalizmus nem is minősül paternalizmusnak, mert az önkár nem szabad döntés eredményeképpen következik be, hanem olyan „külső" tényező eredménye, amelyre az egyénnek nincsen ráhatása (például cselekvőképesség- vagy információhiány).[114]

1.1.1. Feinberg önkéntességen alapuló elmélete

Feinberg már a paternalizmussal foglalkozó első munkájában leszögezi, hogy el kell vetni „azokat a nézeteket, amelyek szerint az ember védelme önmagával szemben mindig indokolttá teszi a beavatkozást, de ugyanakkor azokat is, amelyek szerint sohasem".[115] A szerző „gyenge anti-paternalistának" tekinthető, mivel csak a paternalizmus erős változatát utasítja el.[116] Ennek megfelelően Feinberg elméletének egyik központi kérdése az önkárosító cselekvések önkéntes jellegének meghatározása lesz.

[113] Feinberg: *Harm to Self*, 12. Feinberg: Legal Paternalism, 113.
[114] Tom L. Beauchamp: Paternalism and Bio-Behavioral Control, *The Monist* 62 (1976), 67. Kleinig: *Paternalism*, 8. Feinberg: *Harm to Self*, 13.
[115] Feinberg: Legal Paternalism, 106. A magyar nyelvű idézet forrása Feinberg: *Társadalomfilozófia*, 72.
[116] Richard Arneson: Joel Feinberg and the Justification of Hard Paternalism, *Legal Theory* 11, 3 (2005) 259–284, 265.

Feinberg elméletének részletes bemutatása szétfeszítené könyvem kereteit, ezért a következőkben csak rövid áttekintést adok önkéntességre vonatkozó elméletének struktúrájáról.[117] Egy cselekvés önkéntességének megítélésekor Feinberg szerint a következő tényezőket kell figyelembe venni. Először is, különbséget kell tenni az olyan esetek között, amikor valaki közvetlenül okoz kárt saját magának, illetve amikor csak a kár lehetősége áll fenn. Ha valaki készakarva lenyel egy halálos adagnyi arzént, akkor közvetlen károkozásról beszélhetünk, míg például dohányzás vagy gyorshajtás esetén csak a szokásosnál valószínűbbé teszi valamilyen kár bekövetkeztét.[118] Ez utóbbi kategórián belül további különbséget kell tenni „észszerű" és „észszerűtlen" kockázatvállalás között. A határ észszerűség és észszerűtlenség között meglehetősen képlékeny és Feinberg elismeri, hogy „nincs olyan egyszerű matematikai formula, […] amellyel megítélhetnénk, hogy döntéseink mikor számítanak »észszerűnek« és mikor »észszerűtlennek«."[119] Ehhez a megállapításhoz két fontos kiegészítés kívánkozik: egyrészt vannak nyilvánvalóan észszerűtlennek tűnő döntések, másrészt felállítható néhány olyan szabály, amelyek segítségével a kockázatvállalás észszerűsége „objektívabban" megítélhetővé válik. Feinberg öt olyan tényezőt említ, amelyek befolyásolják egy adott kockázatvállalás észszerű vagy észszerűtlen jellegét: (1) a kár bekövetkeztének valószínűsége; (2) a vállalt kockázat révén elérni kívánt cél bekövet-

[117] Feinberg: *Harm to Self*, 98–143. Feinberg: Legal Paternalism, 114–116.
[118] Feinberg: *Társadalomfilozófia*, 72.
[119] Uo. 73.

keztének valószínűsége; (3) az esetlegesen bekövetkező kár mértéke, a kockáztatott dolog értéke; (4) az elérni kívánt cél értéke és fontossága; (5) a kockázat elkerülhetetlensége és az, hogy mennyire vannak a kitűzött cél elérésének veszélytelenebb alternatívái. Az első, második, harmadik és ötödik tényező „többé-kevésbé" objektívnak tűnik, de a negyedik pont, vagyis hogy mekkora értéket tulajdonít valaki a kockázatvállalás révén elérni kívánt célnak, egyéni preferencia kérdése, ami nem feltétlenül ítélhető meg egy észszerűségre vonatkozó objektív sztenderd alapján. Természetesen vannak nyilvánvalóan észszerűtlen döntések, így például nyilvánvalóan észszerűtlen levágni a karunkat egy körfűrésszel annak érdekében, hogy meggyógyítsunk egy beteg ujjat.[120] Ezzel a példával nehéz nem egyet érteni; a kérdés az, hogy ha egy döntés észszerűtlennek minősül, akkor az egyúttal annak önkéntességét is megszünteti-e? A nyilvánvalóan észszerűtlen döntések esetében jó okunk van feltételezni, hogy a döntést nem önkéntesen hozták meg (például a döntéshozó nem volt beszámítási képességeinek birtokában). Azonban vannak olyan önkéntes döntések, amelyek „észszerűtlensége" a döntéshozó többségtől eltérő preferenciáira vagy értékeire vezethető vissza: mivel az észszerűség fogalma szubjektív kritériumokat is tartalmaz, elképzelhető, hogy egy teljesen kompetens személy eltérő értékítéleten alapuló döntését fogják mások észszerűtlennek, és ebből kifolyólag nem önkéntesnek tekinteni. Feinberg szerint az átlagtól eltérő, furcsa vagy szokatlan értékeket tükröző „értékelő döntések" (*evaluative decisions*)

[120] Feinberg: *Harm to Self*, 102.

is tiszteletet érdemelnek; ekkor viszont a szubjektív észszerűség-fogalom és az objektívnak vélt önkéntesség-fogalom ellentétbe kerül egymással.[121]

Annak ellenére, hogy a jogi szabályozás hajlamos az önkéntesség kérdését „bináris" kategóriaként felfogni,[122] a fogalom a gyakorlatban fokozatos jellegűnek látszik. Legtöbb döntésünk az önkéntesség szempontjából két szélsőség, vagyis a teljes önkéntesség és az önkéntesség teljes hiánya közé esik.[123] Ekkor azonban feltehető a kérdés, hogy annak milyen mértéke szükséges ahhoz, hogy egy önkárosító cselekedet „eléggé önkéntesnek" minősüljön ahhoz, hogy az erős paternalizmus tilalmát kimondó elv alapján védelmet élvezzen a paternalista beavatkozásokkal szemben. Feinberg korai cikke teljes önkéntességet követelt meg, míg ké-

[121] Az értékelő döntések problémája visszaköszön Gerald Dworkin hipotetikus beleegyezésen alapuló elméletében is. Lásd III.1.2. fejezet.

[122] A jog szempontjából valaki vagy rendelkezik, vagy nem rendelkezik döntéshozatali képességgel, így nincs értelme „kevésbé" vagy „jobban" döntésképes személyről beszélni. Megjegyzendő azonban, hogy a cselekvőképesség tekintetében a magyar Polgári Törvénykönyv ismeri a korlátozott cselekvőképesség kategóriáját, amely részben alkalmas az említett fokozatosság jogi megjelenítésére.

[123] Feinberg kísérletet tesz a teljesen önkéntes döntés „ideáltípusának" meghatározására. A teljesen önkéntes döntésnek öt konjunktív feltétele van: (1) a döntést hozó személy cselekvőképes (a személy nem kisgyermek, nem mentálisan sérült, nincsen kómában, stb.); (2) nem áll kényszer vagy fenyegetés hatása alatt; (3) nem áll valamilyen finomabb manipuláció hatása alatt; (4) döntése nem a tények téves ismeretén vagy ismeretének hiányán alapszik; (5) döntését nem befolyásolják ideiglenes torzító tényezők (fáradtság, erős felindultság, alkohol, drogok, stb.). Feinberg: *Harm to Self*, 115.

sőbb egy „csúszómérce" alkalmazása mellett foglalt állást, ami lényegében annyit jelent, hogy különböző döntések érvényes meghozatalához különböző mértékű önkéntességre van szükség.[124] A szükséges önkéntesség mértékét számtalan körülmény befolyásolhatja. Feinberg nem ad kimerítő listát ezekre nézve, de megemlít néhány egyszerű „ökölszabályt", amelyek hatással vannak a csúszómérce alakulására. Az egyik ilyen szabály a kár mértékével van kapcsolatban: minél súlyosabb következményekkel jár egy önkárosító döntés, annál nagyobb mértékű önkéntességre van szükség annak meghozatalához. Ha azt látjuk, hogy valaki egy étteremben cukor helyett sót tesz a kávéjába, nem feltétlenül érezzük kötelességünknek, hogy beavatkozzunk a döntésébe (bár a személy valószínűleg hálás volna egy figyelmeztetésért). Ha viszont azt látjuk, hogy valaki cukor helyett éppen arzénnal készül „megédesíteni" a kávéját, mindenképp meg kell állítanunk, annak érdekében, hogy meggyőződhessünk cselekedete önkéntes jellegéről.[125]

1.1.2. Feinberg önkéntesség alapú elméletének bírálata

A gyenge és az erős paternalizmus közötti különbségtétel egyáltalán nem is annyira problémamentes, mint amilyennek első ránézésre tűnhet. Az előző fejezetben láttuk, hogy az önkéntesség objektív megítélése nehézségekbe ütközik

[124] Uo. 118. Pope: Counting the Dragon's Teeth and Claws, 708–710.

[125] Feinberg: *Harm to Self*, 118.

az egyéni preferenciákat kifejező értékelő döntések esetében. Szintén problémásnak látszik Feinberg „csúszómércéje", mert Feinberg nem ad kimerítő felsorolást arra nézve, hogy pontosan milyen körülményeket kell figyelembe venni egy adott döntéssel szemben megkövetelt önkéntesség mértékének meghatározásánál. Nem csoda, hogy többen azzal vádolják Feinberget,[126] hogy az általa elfogadhatónak vélt erős paternalista beavatkozásokat a gyenge paternalizmus „álcájába" öltöztetve próbálja meg igazolni. Ezt az eljárást ő maga „gyenge paternalista stratégiának" nevezi,[127] kritikusai számára azonban ez nem több mint esetspecifikus „ügyeskedés", azzal a céllal, hogy a paternalizmus összes, Feinberg számára intuitívan elfogadható formája nem önkéntesen hozott döntések korlátozására vonatkozzon.[128]

A önkéntesség szerepének „fetisizálása" azon az alapon is támadható, hogy Feinberg az önkéntesség fogalmát túl szorosan összekapcsolja az autonómia fogalmával. A személyes autonómia önkéntes döntésekkel való azonosítása nem minden esetben helytálló. Az önkéntesség ugyan részét képezi a személyes autonómia fogalmának, de – ahogy arra Arneson rámutat – egy látszólag szabad döntéseken alapuló élet nem feltétlenül jelent autentikus preferenci-

[126] Thaddeus Mason Pope: Balancing Public Health against Individual Liberty: The Ethics of Smoking Regulations, *University of Pittsburgh Law Review* 61, 2 (2000), 480–491.

[127] Feinberg: *Harm to Self*, 98.

[128] Pope idézi Goldman & Goldmant. Lásd Pope: Balancing Public Health against Individual Liberty, 489. "Ad hoc tinkering [...] to ensure that all justified paternalism can be seen as restraining only involuntary actions."

ákon nyugvó, autonóm életet is. A Feinberghez hasonló „gyenge antipaternalisták", akik az önkárosító cselekményeket kizárólag önkéntességük alapján ítélik meg, a személyes autonómia leegyszerűsített fogalmát használják.[129] A paternalizmus erkölcsi igazolását nem lehet kizárólag erre a kérdésre visszavezetni; joggal kételkedhetünk abban, hogy „az önkéntes döntés fogalma elbírja azt a hatalmas súlyt, amelyet a gyenge anti-paternalista irányzat képviselői helyeznek rá".[130]

Habár nem világos, hogy az utilitarista megfontolások mikor és mennyiben írhatják felül az autonómia értékét, Feinberg elméletének néhány következményelvű kritikával is számolnia kell. Az egyik ilyen kritika szerint Feinberg paternalizmusellenes álláspontjának következményei nem kedvezőek az elosztási (társadalmi) igazságosság szempontjából. A paternalizmus megengedhetetlenségét hangsúlyozó doktrína a „maguktól is" jó döntéseket hozó emberek ideológiája, ami azonban nem segíti a rosszabb helyzetben lévő (és ezért rendszerint rosszabb döntéseket hozó) emberek helyzetét.[131] A paternalizmus azok számára előnyösebb, akik társadalmi helyzetüknél fogva hajlamosabbak „rossz" (előnytelen vagy önkárosító) döntéseket hozni. Feinberg elmélete csak az önkéntelenül hozott rossz döntésektől véd; vannak azonban olyan „oktalan" döntések is, amelyek nem akadnak fenn az önkéntesség hálóján. Arneson szerint a jó döntéshozatalra való képesség részben genetikai adottság, részben pedig kedvező szociális körülmények eredménye.[132] Ezekre a körülményekre az egyénnek nincsen befolyása, vagyis *méltánytalan* volna megtagadni a paternalizmus nyújtotta védelmet azoktól, akik hajlamosabbak rossz döntéseket hozni.

[129] Arneson: Joel Feinberg and the Justification of Hard Paternalism, 268.
[130] Uo.
[131] Uo. 276.

1.2. Beleegyezés-alapú igazolások

A beleegyezés-alapú igazolások szintén kapcsolódnak a személyes autonómia kérdéséhez. Az ilyen jellegű igazolások alapgondolata az, hogy a védeni kívánt személy szabad beleegyezése „engedélyezi" a paternalista beavatkozást, ami így nem jár a személyes autonómia sérelmével.[133]

Mielőtt részletesen megvizsgálnánk a beleegyezés-alapú igazolások különböző típusait, fontos kiemelni, hogy a paternalizmusba való beleegyezés fogalmilag nem azonos a más által okozott kárba való beleegyezéssel. Ez utóbbi kategória szintén releváns a paternalizmus tekintetében, hiszen az önkéntes beleegyezés a más által okozott kárt önkárrá „alakítja", vagyis az ilyen esetekbe való paternalista beavatkozás a paternalizmus „kétszereplős" vagy „indirekt" változatát fogja megvalósítani.[134] Amíg a paternalizmus

[132] Richard Arneson: Paternalism, Utility and Fairness, in Gerald Dworkin (szerk.): *Mill's On Liberty: Critical Essays,* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers 1997, 96.
[133] Thaddeus Mason Pope: Monstrous Impersonation: A Critique of Consent-based Justifications for Hard Paternalism, *University of Missouri-Kansas City Law Review* 73 (2005) 681–713, 682.
[134] Lásd II.4. fejezet.

egyszereplős változataiban rendszerint az önkárosító cselekvés önkéntességére koncentrálnak, addig a kétszereplős formában a másik fél által okozott kárba való beleegyezés önkéntessége kerül előtérbe. Ilyen esetekben erős paternalizmusnak fog számítani a károkozás megakadályozása olyasvalaki számára, aki önkéntesen beleegyezett a kár elszenvedésébe. Lényegében hasonló gondolat fejeződik ki a római jogi *volenti non fit iniuria* alapelvben is, miszerint a sértett beleegyezésével elkövetett cselekmények nem minősülnek jogellenesnek. Ennek ellenére az erős paternalizmus jelen van a kétszereplős esetekben is: ide sorolható például az aktív eutanázia, az uzsora vagy a prostitúció tilalma.[135] Ezekben az esetekben tulajdonképp a *volenti* elv áttöréséről beszélhetünk, amennyiben a jogrendszer nem ismeri el a kárba való önkéntes beleegyezés lehetőségét, és a beleegyezés ellenére is szankcióval fenyegeti a részes feleket. Jogrendszerenként változik, hogy pontosan milyen kár elszenvedésébe lehet érvényesen beleegyezni.[136] A hírhedtté vált „rotenburgi kannibál", Armin Meiwes esete kapcsán merült fel például az emberölésbe való érvényes beleegyezés kérdése: Meiwes védekezésében elsősorban arra hivatkozott, hogy áldozata előzetesen beleegyezett abba, hogy egy rituális szertartás keretei közt feláldozásra kerüljön. A német legfelsőbb bíróság (*Bundesgerichtshof*) nem vette figyelembe Meiwes érvét a bűncselekmény minősítésekor, és az enyhébb megítélésű *Totschlag* helyett az emberölés minősített esetének (*Mord*) nyilvánította azt.[137] Egy másik híressé vált eset, amelyben a bíróság elutasította a sértetti beleegyezés védekezésként való elfogadását, az *R v Brown* ügy volt.[138] Ebben az esetben konszenzuális alapon történő szadomazo szexuális tevékenységek jogszerűségében kellett az angol Lordok Házának állást foglalnia. Ezekből az esetekből is azt látjuk tehát, hogy a *volenti* elv nem abszolút: a beleegyezés, bár enyhítő körülménynek számíthat, nem feltétlenül szünteti meg valamilyen károkozó cselekmény jogellenes jellegét.

A paternalizmusba való beleegyezés eltér a sértetti beleegyezés kérdésétől. Attól függően, hogy a paternalizmus alanya mikor adja beleegyezését a korlátozó intézkedésbe, a beleegyezés öt különböző típusát lehet megkülönböztetni: egyidejű, előzetes, utólagos, várható (*anticipated*) és feltételezett (*hypothetical*) beleegyezés.[139]

Egyidejű beleegyezés esetén a beleegyezés megadására a paternalista intézkedés megkezdésekor kerül sor. Ez elvileg történhet szóban, írásban, ráutaló magatartással vagy

135 Feinberg: *Harm to Self*, 172.

136 A kérdés *common law* jogrendszerekben való áttekintését adja Vera Bergelson. Vera Bergelson: The Right to Be Hurt: Testing the Boundaries of Consent, *The George Washington Law Review* 75 (2007) 165.

137 Uo. 165–166. A *Bundesgerichtshof* ítélete: BGH 2 StR. 310/04 (Urteil vom 22 April 2005).

138 *R v Brown* [1994] 1 AC 212. Az esetet a Lordok Háza mellett az EJEB is tárgyalta: *Laskey, Jaggard and Brown v United Kingdom* (1997) 24 EHRR 39.

139 Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 115–130. Kleinig: *Paternalism*, 55–67. Cserne Péter: *Freedom of Contract and Paternalism: Prospects and Limits of an Economic Approach*, New York: Palgrave Macmillan 2012, 24–27.

akár hallgatással is, tehát a beleegyezés „explicit" és „implicit" módon egyaránt megadható.[140]

Az előzetes beleegyezés szemléltetésére legtöbbször az akaraterő gyengeségével összefüggő példákat szokták felhozni. Ide tartoznak például az angol terminológia szerint „Ulisszesz szerződéseknek" nevezett megállapodások, melyek az Odüsszeia szirénekkel kapcsolatos történetéről kapták elnevezésüket. A történet szerint a szirének a szigetük mellett elhajózó utazókat csodás énekükkel elbűvölik, majd végeznek velük. Odüsszeusz azonban emberei fülét viasszal tömte be, magát pedig hajója árbocához köttette, így baj nélkül tudott elhaladni a szirének mellett. Ezzel a példával analóg módon, egy gyógyulni vágyó drogfüggő előzetesen beleegyezhet abba, hogy az elvonókúra során korlátozzák szabad mozgásában: az ilyen jellegű paternalista intézkedés ugyan sérti a kényszerített személy cselekvési szabadságát, de összhangban van „magasabb szintű" preferenciáival és végső soron személyes autonómiájával is.

Az előzetes és az egyidejű beleegyezés annyiban különbözik az utólagos, a várható és a feltételezett beleegyezéstől, hogy míg az előbbi két esetben a korlátozást ténylegesen elfogadja a korlátozás alá vont személy, addig az utóbbi esetekben ilyen tényleges elfogadásról nem beszélhetünk.[141] A gyermekek feletti atyáskodás igazolására (az előző fejezetben tárgyalt „gyenge paternalista" stratégia mellett) a

[140] A hallgatólagos beleegyezés kérdésével kapcsolatban lásd például John Simmons: *Hallgatólagos beleegyezés és politikai kötelezettség*, in Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Budapest: Osiris 1998, 118–131.

[141] Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 235.

gyermekek utólagos beleegyezésére is lehet hivatkozni. Ebben az esetben a beavatkozás akkor válik igazolttá, amikor a gyermek felnőttként jóváhagyja azt. Ez a megközelítés azonban több kérdést is felvet. Honnan tudhatjuk például, hogy a beleegyezés tényleg megadásra kerül majd a későbbiekben?[142] Mi van akkor, ha a paternalista intézkedés később károsnak vagy teljesen feleslegesnek bizonyul? Számolni kell azzal a lehetőséggel is, hogy a gyermek preferenciáit a nevelés során úgy alakítják, hogy a későbbiekben elfogadja az olyan paternalista intézkedéseket is, amelyek valójában károsak voltak rá nézve.

Várható (*anticipated*) beleegyezésről akkor beszélhetünk, amikor a paternalizmus alanyának nem volt lehetősége előzetesen elfogadni az őt korlátozó intézkedést, de az eset körülményeit figyelembe véve számítani lehet annak elfogadására.[143] Példaként lehet említeni a Millhez kapcsolódó „veszélyes híd" esetét, amikor erőszakkal meggátolják, hogy valaki átkeljen egy olyan ingatag, rossz állapotban lévő hídon, amelynek állapotáról nincsen tudomása.[144] Ahogy Cserne Péter rámutat, a paternalista beavatkozás igazoltsága ebben az esetben nem feltétlenül a várható beleegyezésre, hanem sokkal inkább a híd veszélyességére vonatkozó ismeret hiányára, illetve szabály-utilitarista meg-

[142] Douglas Husak a paternalizmus alanyának idő előtti halálát hozza fel lehetséges problémaként a paternalista intézkedés igazoltságát illetően. Douglas N. Husak: Paternalism and Autonomy, *Philosophy & Public Affairs* 10 (1981) 27–46, 33. Feinberg: *Harm to Self*, 182.

[143] Kleinig: *Paternalism*, 59.

[144] Lásd IV.2. fejezet.

fontolásokra vezethető vissza; az ingatag hídon való átkelés korlátozása „főszabályként” kedvezőbb eredményre látszik vezetni, mint az átkelés megengedése.[145]

A feltételezett (*hypothetical*) beleegyezés elmélete szerint egy paternalista beavatkozás akkor megengedhető, ha a kérdéses szituációban egy „racionális” egyén elfogadná a korlátozó intézkedés bevezetését. Ezt a megközelítést képviseli Gerald Dworkin a paternalizmusról szóló korai írásában.[146] Dworkin két olyan szituációt különböztet meg, amikor az emberek nem racionális módon cselekszenek.[147] Az egyik esetben „helytelenül” súlyozzák saját preferenciáikat, a másikban pedig nem valódi preferenciáiknak megfelelően cselekszenek, például akaraterejük gyengesége miatt. A paternalizmus könnyebben igazolható az utóbbi esetben, mert ilyenkor csak arról van szó, hogy a paternalista beavatkozás hozzásegíti az egyént ahhoz, hogy tényleges preferenciáival összhangban cselekedjen. Egy olyan dohányos esetében, aki minden erejével szeretné letenni a cigarettát, de függősége miatt képtelen azt megtenni, a paternalista beavatkozás elfogadhatónak, sőt akár kívánatosnak is látszik. A nem racionális cselekvés előbbi esete, vagyis a preferenciák „helytelen” súlyozása már „keményebb dió”, hiszen a helytelenség megállapítása a racionalitás objektív mércéjét feltételezi. Dworkin szerint ez a mérce az „átlagos személy” racionalitásában keresendő: ha egy átlagos személy egy adott preferencia súlyozását irracionálisnak

[145] Cserne: *Freedom of Contract and Paternalism*, 25.
[146] Dworkin: Paternalism, 78.
[147] Uo. 79.

és ebből következően helytelennek találná, akkor a preferenciához kapcsolódó döntés tekintetében a paternalizmus megengedhető lesz.[148] Látható, hogy Dworkin elmélete ugyanúgy a racionalitás fogalmára épül, mint Feinberg előző fejezetben tárgyalt megközelítése. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a két elméletnek nagyon hasonló alapproblémával kell szembenéznie: azért, mert egy döntés eltér az átlagostól és a többség számára észszerűtlennek tűnik, még nem feltétlenül jó ok arra, hogy korlátozzák az egyént annak szabad megvalósításában.[149]

2. Konzekvencialista igazolások

A személyes autonómia fontos, de nem feltétlenül az egyetlen tényező, amelyet a paternalizmus igazolhatóságának vizsgálatakor figyelembe lehet venni. A konzekvencialista megközelítés a paternalista beavatkozás következményeire helyezi a hangsúlyt. Némiképp leegyszerűsítve, a konzekvencialista irányzat képviselői szerint a paternalizmus erkölcsileg elfogadható, ha az „jó” vagy „kívánatos” következményekhez vezet. Jelentős eltérések vannak azonban a tekintetben, hogy az egyes szerzők hogyan értelmezik ezeket a fogalmakat. Az utilitarizmus klasszikus változata viszonylag egyszerűen határozza meg a „kívánatosság” kö-

[148] Pope: Monstrous Impersonation, 698–703.
[149] Részben ennek a problémának a hatására, Dworkin a későbbiekben szakít a paternalizmus hipotetikus beleegyezés általi igazolásával. Gerald Dworkin: *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 124–125.

velményét: Bentham számára az öröm és a fájdalom kalkulusa szabja meg az emberi cselekvések erkölcsös vagy erkölcstelen jellegét.[150] A hedonista megközelítést a modern preferencia-utilitarizmussal szokták szembeállítani, ami az öröm és fájdalom helyett inkább a „szubjektív", egyén által meghatározott preferenciák kielégítésére koncentrál.[151]

Megkönnyítheti a rendszerezést, ha a konzekvencialista elméleteket a „jó" fogalmának meghatározása szerint a Dan Brock által a jó „vágyelméletének", illetve „ideálelméletének" nevezett két csoportba soroljuk.[152] A vágyelméletek az egyén által meghatározott preferenciák kielégítésére helyezik a hangsúlyt, míg az ideálelméletek szerint az emberi jólétnek vannak olyan „objektív" elemei, amelyek függetlenek az egyéni preferenciáktól. A perfekcionizmusnak nevezett megközelítés például az utóbbi kategóriába sorolható, hiszen központi tétele éppen az, hogy vannak olyan állapotok, dolgok és körülmények, amelyek mindig, az egyén preferenciáira tekintet nélkül jobbá teszik az emberek életét.[153] A képességszemlélet, különösen annak Martha Nussbaum által kidolgozott változata, szintén a jónak

[150] Jeremy Bentham: Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe, in Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*, ford. Fehér Ferenc és Tótfalusi István, Budapest: Gondolat 1977, 680–687.

[151] Bujalos István: Az angol utilitarizmus a 19. században, *Magyar Tudomány* 5 (2007) 636.

[152] Dan Brock: Paternalism and Promoting the Good, in Rolf E. Sartorius (szerk.): *Paternalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1983, 250.

[153] Walter Sinnott-Armstrong: Consequentialism, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014

egy „ideális" felfogását tükrözi. Nussbaum szerint vannak olyan univerzális emberi „képességek", amelyek minden politikai közösségben védelmet érdemelnek, mivel nélkülözhetetlenek az emberi kiteljesedés eléréséhez. Ilyen alapvető képességek például az életre, a testi egészségre (fizikai egészség, jóltápláltság és megfelelő hajlék) vagy a testi integritásra való képesség (szabad mozgás, testi támadásokkal szembeni biztonság, szexuális örömöt, reprodukcióval kapcsolatos szabad döntések).[154]

A paternalizmus szempontjából nem mellékes, hogy melyik értékelmélet mellett tesszük le a voksunkat. Ha az egyéni jólét növelése kizárólag a tényleges, pillanatnyilag fennálló preferenciák kielégítését jelenti, akkor a paternalizmus szinte sohasem lesz igazolható, hiszen az legtöbbször a kényszerített személy pillanatnyi akaratával való szembehelyezkedést jelent.[155] Ezzel szemben, ha elfogadjuk bizonyos objektív javak létét, akkor minden olyan be-

Edition) [http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism]. A perfekcionizmus kérdésével bővebben az V.2. fejezet foglalkozik.

[154] Nussbaum szerint tíz alapvető képességet lehet megkülönböztetni: (1) élet, (2) testi egészség, (3) testi integritás, (4) érzékek, képzelet és gondolat, (5) érzelmek, (6) gyakorlati észhasználat, (7) csoporthoz tartozás, (8) más fajok, (9) játék, (10) környezet feletti kontroll. Martha C. Nussbaum: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 78–80. Nussbaum elméletének rövid magyar nyelvű áttekintéséhez lásd Gébert Judit recenzióját Martha Nussbaum könyvéről. Gébert Judit: Hogy megy a sorod? (Martha C. Nussbaum: Creating Capabilities: The Human Development Approach), *Műút* 61, 1 (2016).

[155] Eyal Zamir: The Efficiency of Paternalism, *Virginia Law Review* 84, 2 (1998) 229–286, 240.

avatkozás, ami ezeket a javakat mozdítja elő igazolhatóvá, sőt kívánatossá válik, függetlenül attól, hogy a beavatkozás esetleg semmibe veszi az érintett személy vágyait és preferenciáit. Érdemes megjegyezni, hogy a „vágyelmélet" és az „ideálelmélet" elemei a gyakorlatban keveredni látszanak egymással: az egyén saját preferenciák kiteljesítése mellett az állami beavatkozások sokszor objektívnek tartott értékek kikényszerítését is előirányozzák.

Függetlenül attól, hogy melyik értékelméletet választjuk, két megjegyzés mindenképp fontosnak látszik a paternalizmus és a konzekvencializmus viszonyát illetően. Egyrészt úgy tűnik, hogy az autonómiaalapú igazolásokkal szemben a konzekvencializmus nem zárja ki elvi jelleggel az erős paternalizmus lehetőségét. Douglas Husak írja, hogy „a paternalizmus legtöbb kritikusa felhagyott azzal a próbálkozással, hogy haszonelvű alapokra helyezze a paternalizmussal kapcsolatos ellenvetéseit."[156] Ennek oka minden bizonnyal az, hogy „sok paternalista intézkedés javítja a kényszerített személy helyzetét, anélkül, hogy olyan hátrányokkal járna, amelyek felülmúlják a beavatkozással járó előnyöket."[157] A második megjegyzés az előző megjegyzés „ellentéte", amennyiben arra hívja fel a figyelmet, hogy a konzekvencialista elméletek nem feltétlenül ellenségesek az autonómia fogalmával szemben. Az egyéni szabadság a legtöbb jó életről alkotott koncepció részét képezi, sőt akár központi szerepe is lehet az egyéni jólét meghatározásában. A következő bekezdés is egy ilyen, az egyéni szabad-

[156] Husak: Paternalism and Autonomy, 27.
[157] Uo.

ságot középpontba állító konzekvencialista megközelítést tárgyal.

A szabadságmaximalizálásra vonatkozó paternalista érv konzekvencialista logikát tükröz.[158] Eszerint egy paternalista beavatkozás megengedhető, ha hosszú távon növeli az egyén szabadságát, akkor is, ha a beavatkozás pillanatában annak korlátozásával jár együtt. A szabadságmaximalizáló paternalizmus lehet védelmező jellegű, de irányulhat az egyén szabadságának későbbi kiteljesítésére is. Az előbbi esetre lehet példa az olyan, Mill által is tárgyalt szerződések érvénytelensége, amelyekben valaki szabadságáról önkéntesen lemondva rabszolgasorba kívánja adni magát.[159] Az utóbbi esetre példa a kötelező iskolai oktatás, amelynek célja olyan tudásanyag és képességek átadása, amelyek a későbbiekben szükségesek jól informált (azaz teljesen szabad és körültekintő) döntések meghozatalához. A szabadságmaximalizáló paternalizmussal kapcsolatban érdemes a paternalista beavatkozások autonóm döntéshozatali képességre gyakorolt káros hatására is felhívni a figyelmet. Tekintettel arra, hogy a „jó" döntés részben gyakorlat révén alakul ki, azt is lehetővé kell tenni, hogy az emberek néha rossz döntéseket hozzanak, és saját kárukon keresztül tapasztalhassák meg rossz döntéseik negatív következményeit.

[158] Kleinig: *Paternalism*, 53.
[159] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 200.

3. Az erényetikai irány

A paternalizmus igazolása erényetikai irányból is megközelíthető. Az erényetika huszadik századi újjászületése összekapcsolható a modern kor fontosabb normatív etikai irányzatainak, vagyis a kötelesség- és a következményetikák elméleti kudarcaival, tágabb értelemben pedig a felvilágosodás eszméiből való intellektuális kiábrándulással. A modernitás programja a morálfilozófia területén egy racionális, absztrakt és zárt erkölcsi rendszer megalkotásának ígéretét hordozta, amelyet azonban az erényetika képviselői szerint a kötelesség- és következményetikáknak nem sikerült maradéktalanul teljesíteni.

Az erényetika szerint egy cselekvés erkölcsi helyességét az határozza meg, hogy egy erényes ember hogyan cselekedne az adott szituációban. Az irányzat képviselői absztrakt, előre lefektetett erkölcsi szabályok kidolgozása helyett az erényes jellem fontosságát hangsúlyozzák. Véleményük szerint az egyént nem egy racionális erkölcsi alapelv ismerete, hanem az erények birtoklása teszi képessé arra, hogy helyesen cselekedjen. Annak ellenére, hogy az erkölcsi szabályok által előírt kötelezettségek gyakran megfeleltethetőek bizonyos erényeknek,[160] az erények által megkövetelt magatartásokat nem lehet előre meghatározni, mert azok szituációspecifikusak: az erények különböző helyzetekben különböző magatartásokat követelnek meg. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy az erények ütközhetnek egymással (adott szituációban több, egymással ellentétes cselekvést előíró erény alkalmazása is szóba jöhet),[161] illetve, hogy sok esetben nem erkölcsi kötelezettségeket, hanem a minimumon túlmutató ideálokat, aspirációkat határoznak meg (*moral supererogation*).[162]

Témánk szempontjából az egyik fő kérdés az, hogy egy erényes ember miképp viszonyul az önkárosító döntések megengedhetőségéhez, és hogy pontosan mely erények vannak hatással a paternalizmus erkölcsi megítélésére. Olyan általános szabályt, amely a paternalizmus minden esetére egységesen alkalmazható, az erényetika előbb említett szituációspecifikussága miatt nem remélhetünk, de a paternalizmus erényközpontú megközelítése mégis szemléletváltozást jelent, amennyiben a paternalizmus alanyának autonómiájáról a paternalista cselekvő erényes jellemére helyezi át a vizsgálódás hangsúlyát. Az erényetika és a paternalizmus viszonyával az ötödik fejezetben foglalkozunk, előbb azonban az autonómia fogalmát és ehhez kapcsolódóan a paternalizmus autonómiaalapú megközelítésének korlátait vizsgáljuk meg részletesebben.

160 Tom L. Beauchamp – James F. Childress: *Principles of Biomedical Ethics*, 5. kiadás, Oxford; New York: Oxford University Press 2001, 39.

161 Rosalind Hursthouse: Virtue Ethics, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition) [http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/]. James Rachels – Stuart Rachels: *The Elements of Moral Philosophy*, 7. kiadás, New York: McGraw-Hill 2012, 171.

162 Beauchamp – Childress: *Principles of Biomedical Ethics*, 39–43.

IV. AZ AUTONÓMIAALAPÚ MEGKÖZELÍTÉS KORLÁTAI

1. Autonómia és paternalizmus

Az előző fejezetben láttuk, hogy az autonómia központi szerepet tölt be a paternalizmus meghatározásában, illetve bizonyos igazolással kapcsolatos elméletek esetében is. Ebből következik, hogy egy paternalizmussal foglalkozó munka nem tekinthet el az autonómia fogalmának részletesebb vizsgálatától és néhány autonómiával kapcsolatos alapkérdés megválaszolásától. Fontos hangsúlyozni, hogy az autonómia összetett fogalom, amely részben a fogalom történeti fejlődésével és annak jellegzetesen modern eredetével magyarázható. Erre a tényre John Christman is rámutat:

> „[...] erkölcsi relevanciát tulajdonítani az egyén önkormányzási képességének, függetlenül az egyénnek az őt körülvevő metafizikai rendben vagy társadalmi struktúrákban és politikai intézményekben betöltött szerepétől, leginkább a felvilágosodás humanizmusának terméke [...]."[163]

A fogalom komplexitását tovább fokozza, hogy az autonómia kifejezés használható normatív és leíró értelemben is. Amikor valakinek az autonómiához való jogáról vagy az

[163] Christman: Autonomy in Moral and Political Philosophy.

autonómia értékéről beszélünk, akkor normatív értelemben használjuk a szót, míg leíró értelemben a kifejezés az autonóm állapot „tényleges" meglétére utal. A két jelentésváltozat nem feltétlenül esik egybe: lehetséges például valakinek az autonómiához való jogáról beszélni anélkül, hogy a személy ténylegesen autonóm volna.[164] Szintén bonyolítja a helyzetet a személyes és a morális autonómia megkülönböztetése és a két fogalom közötti tisztázatlan viszony. A következőkben elsősorban a személyes autonómia elemzésével foglalkozunk, de röviden kitérünk a morális autonómia kérdésére is.[165]

A személyes autonómia fogalma leginkább az egyén önkormányzásra való képességével ragadható meg: amikor valakit autonómnak nevezünk, akkor egy olyan emberre gondolunk, aki képes kézben tartani saját sorsának alakulását és nincsen kiszolgáltatva külső (az egyén tudatállapotától független) vagy belső (az egyén tudatállapotához kapcsolódó) körülményeknek. Fontos kiemelni, hogy a személyes autonómia fogalma nem azonosítható az egyén cselekvési szabadságával, illetve nem egyszerűsíthető le a racionális döntéshozatal képességére sem. Egy „megfelelően" tág autonómiakoncepció a látszólag észszerűtlen döntéseknek is teret hagy, vagyis egy döntés látszólagos irracionalitásából nem feltétlenül következtet az autonóm döntési képesség hiányára. Jeremy Waldron szerint a személyes autonómia a liberális politikafilozófiai hagyományban az egyének jó

[164] Tom O'Shea: Critics of Autonomy (Essex Autonomy Project, Green Paper Report 2012) [http://autonomy.essex.ac.uk/critics-of-autonomy].

[165] Lásd IV.1.3. fejezet.

életről alkotott felfogásainak sokszínűségén keresztül ragadható meg.[166] Eszerint az autonómia lényege, hogy minden ember saját maga határozhatja meg, hogy mi teszi értékessé az életét, legyen az bármennyire egyszerű, sekélyes vagy kifinomulatlan. Ronald Dworkin példája szerint egy tétlen, a tévénézést és sörivást preferáló életfelfogás ugyanúgy tiszteletet érdemel, mint egy elmélkedéssel töltött tudós élet.[167] Ehhez hasonlóan Joseph Raz is rámutat arra, hogy „a személyes autonómia ideálja [...] sokféle, akár nagyon unintellektuális életstílussal összeegyeztethető".[168]

Raz a személyes autonómiának három minimumfeltételét határozza meg.[169] Először is ahhoz, hogy valakit autonómnak lehessen nevezni, rendelkeznie kell „megfelelően összetett" intenciók létrehozására alkalmas szellemi képességekkel. A második követelmény a Raz által csak „függetlenségnek" nevezett feltétel, ami lényegében a kényszer vagy manipuláció hiányát jelenti. A harmadik feltétel az egyén számára rendelkezésre álló választási lehetőségek „megfelelően széles" skáláját írja elő. Ez utóbbi követelményt az autonómia külső, míg az első kettőt az autonó-

[166] Jeremy Waldron: Moral Autonomy and Personal Autonomy, in John Christman – Joel Anderson (szerk.): *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, 315.

[167] Ronald Dworkin: Liberalism, in Ronald Dworkin: *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985, 191.

[168] Joseph Raz: *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press 1986, 371.

[169] Uo. 372.

mia belső feltételeinek lehet tekinteni.[170] A belső feltételek közvetlenül vagy közvetve az egyén tudatához kapcsolódnak, míg a választási lehetőségek számát általában „külső" tényezők befolyásolják. Attól függően, hogy egy elmélet milyen mértékben hangsúlyozza az autonómia külső vagy a belső feltételeit, lehet *internalista* és *externalista* autonómiafelfogásokról beszélni.[171] A tisztán internalista, illetve externalista nézetek azonban ritkák. Talán a sztoikusok szabadságfelfogása az, ami egy tisztán internalista autonómiafelfogással leginkább összefüggésbe hozható: a sztoikusok szerint a szabadság kizárólag a tudattól függ, hiszen az ember „helyes" gondolkodás révén a kedvezőtlen külső körülmények ellenére is szabaddá teheti magát.

[170] A függetlenséggel kapcsolatban említett kényszer és manipuláció státusza bizonytalan. Úgy tűnik, hogy ezek a tényezők egyszerre a belső és a külső feltételek közé is tartozhatnak, mivel az egyén tudatán keresztül hatnak, de végső soron külső forrásból származnak. Trebilcock és Elliott felosztása a kényszert és a manipulációt már az autonómia külső feltételei közé sorolja. Michael J. Trebilcock – Steven Elliott: The Scope and Limits of Legal Paternalism, in Peter Benson (szerk.): *The Theory of Contract Law: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 55–56.

[171] Viv Ashley: Philosophical Models of Autonomy (Essex Autonomy Project, Green Paper Report 2012) [http://autonomy.essex.ac.uk/philosophical-models-of-autonomy].

1.1. A személyes autonómia külső feltételei

Ahhoz, hogy valakit autonómnak lehessen tekinteni, szükséges, hogy a lehetséges választások „megfelelően széles" skálája álljon rendelkezésére. Általában véve elmondható, hogy ha valakinek csak egy választási lehetősége van, akkor a személy nem lesz autonómnak tekinthető, hiszen a sorsa az adott kérdés tekintetében külső tényezők által determinált. Tegyük fel, hogy valaki egy mély verembe zuhan, ahol az életben maradáshoz szükséges élelem és ivóvíz ugyan biztosított, de az evésen, iváson és alváson kívül nem igazán tud mást csinálni. Egy ilyen személyt nem lehet autonómnak tekinteni, hiszen a döntései korlátozottak és csak olyan egyszerű kérdésekben dönthet szabadon, mint például, hogy mikor eszik, iszik és alszik, vagy éppen a bal vagy a jobb fülét vakarja meg unalmában.[172] Azt viszont, hogy pontosan mennyi és milyen jellegű választási lehetőségre van szükség a „teljes" autonómia eléréséhez, nem lehet pontosan megadni, részben mert az autonómia fokozatok kérdése, részben pedig mert a választási lehetőségek száma nem mindig van közvetlen összefüggésben az autonómia mértékével. A rendelkezésre álló választási lehetőségek növelése rendszerint növeli az egyén szabadságát, de egyfajta „csökkenő határhaszon" is megfigyelhető ebben a tekintetben; egy pótlólagos opció hozzáadása egy olyan döntési szituációhoz, amelyben már eredetileg is nagyszámú választási lehetőség van, feltehetően kisebb mértékben fogja növelni az egyén autonómiáját, mint ha csak néhány (vagy

[172] Raz: *The Morality of Freedom*, 374.

egyetlen) választási lehetőséghez adódik hozzá ugyanazon opció. Vannak olyan szituációk is, amelyekben a „túl sok" opció egyenesen a személyes autonómia korlátjaként jelenik meg, mivel megnehezíti a tájékozott döntéshozatalt: minél több döntési lehetőségünk van, annál több időre és erőfeszítésre van szükségünk a számunkra megfelelő opció kiválasztásához.[173] Emellett persze stratégiai okai is lehetnek annak, hogy valaki csökkenteni akarja a rendelkezésére álló döntések számát: ha egy banki alkalmazott nem ismeri a széf kódját, akkor egy esetleges bankrablás esetén nem lehet annak kinyitására kényszeríteni.[174]

A rendelkezésre álló opciók száma mellett azok tartalma is befolyásolhatja, hogy valakit autonómnak lehet-e tekinteni vagy sem. Marina Oshana „erősen szubsztantív" autonómiafelfogása szerint egy elnyomott és marginalizált társadalmi csoport tagjai szükségképpen korlátozottak autonómiájukban, függetlenül a rendelkezésre álló lehetőségek számától vagy saját helyzetük elfogadottságától.[175] Gondoljunk a nők helyzetére a fundamentalista muszlim társadalmakban: bár sokuk látszólag önként fogadja el férfiakkal szembeni alárendelt helyzetét, Oshana álláspontja szerint az ilyen döntés valójában nem autonóm, mert az a nők neveltetésével összekapcsolódó indoktrináció és elnyomás

[173] Dworkin: *The Theory and Practice of Autonomy*, 62–67.

[174] Uo. 74.

[175] Natalie Stoljar: Feminist Perspectives on Autonomy, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition) [http://plato.stanford.edu/ entries/feminism-autonomy/].

eredményeként jön létre.[176] Oshana szerint egy autonóm döntéssel szemben „tartalmi" követelmények is megfogalmazhatóak, amiből az is következik, hogy egy pusztán instrumentálisnak tekintett vagy tartalmilag „rossz" döntés kizárása nem jár együtt a személyes autonómia csökkenésével.

1.2. A személyes autonómia belső feltételei

Az internalista autonómiaelméletek a pszichológiai tényezők szerepét hangsúlyozzák az egyén önkormányzásra való képességének tekintetében. Ezek a tényezők két nagy, a szakirodalom által csak „hitelességi" (*authenticity*) és „kompetencia" (*competency*) feltételeknek nevezett csoportba sorolhatóak.[177] A kompetenciafeltételek közé elsősorban kognitív képességek, például a döntéshozatalra és a racionális gondolkodásra való képességek tartoznak.[178] Bizonyos mentális betegségek, például a demencia különböző formái elsősorban ezekre a kompetenciafeltételekre vannak

[176] Marina Oshana: *Personal Autonomy in Society*, Aldershot: Ashgate 2006, 101.

[177] Christman: Autonomy in Moral and Political Philosophy. Hasonló, de nem azonos felosztást használ Viv Ashley. Lásd Ashley: Philosophical Models of Autonomy.

[178] Ezek a képességek több kognitív elemből tevődnek össze. A döntéshozatali képesség például az angol jogi szabályozás szerint feltételezi (1) a döntés meghozatalához szükséges információk megértését és (2) megtartását, (3) a szükséges információk használatát és mérlegelését a döntéshozatali folyamat során; (4) a meghozott döntés közlésére való képességet. Mental Capacity Act 2005 (England & Wales) 3. szakasz (1) bekezdés.

hatással; talán nem túlzás az alapvető kognitív képességek elvesztése esetén a személyes autonómia hiányáról, vagy annak súlyos korlátozottságáról beszélni. A hitelességi feltételek a kompetenciafeltételekhez képest már komplexebb kérdéseket vetnek fel, amennyiben ezek elsősorban az egyén értékeinek és magasabb rendű preferenciáinak „eredetiségével" kapcsolatosak. Ezek a feltételek azt követelik meg, hogy az egyén által kialakított értékek „ténylegesen" az övé legyenek és ne megengedhetetlen külső tényezők, például befolyásolás vagy indoktrináció eredményeképp jöjjenek létre. Ide tartozik például az a képesség, hogy valaki tudatosan reflektáljon vágyaira, érzelmeire és értékeire és azonosulni tudjon azokkal. Több befolyásos gondolkodó szerint az autonóm ember legfőbb jellegzetessége, hogy magasabb rendű preferenciái összhangban vannak alacsonyabb rendű vágyaival.[179] Másképp megfogalmazva, az autonóm ember nem egyszerűen vágyik valamire, hanem tudatában van vágyainak, és adott esetben azért cselekszik vágyai szerint, mert azok nem mondanak ellent magasabb szintű preferenciáinak.

Részben a személyes autonómia belső feltételeihez kapcsolódnak az ún. procedurális autonómiafelfogások. Ezek az elméletek a preferenciák kialakításának folyamatát he-

[179] Dworkin: *The Theory and Practice of Autonomy*, 15–20. Hasonló kétlépcsős elméletet dolgozott ki Harry Frankfurt az akaratszabadság vonatkozásában. Harry G. Frankfurt: Freedom of the Will and the Concept of a Person, *The Journal of Philosophy* 68, 1 (1971) 5–20, 5. Dworkin elméletének kritikáját adja John Christman. John Christman: Autonomy and Personal History, *Canadian Journal of Philosophy* 21, 1 (1991) 1–24, 4–10.

lyezik előtérbe, és azt hangsúlyozzák, hogy egy ember akkor tekinthető autonómnak, ha döntéseit (és döntései alapjául szolgáló preferenciáit) szabad, befolyásolástól mentes folyamat eredményeképp alakítja ki. A szubsztantív megközelítésekkel szemben a procedurális nézetek nem írnak elő semmilyen követelményt a döntés tartalmára nézve, vagyis bármilyen preferenciát tükröző döntés autonómnak számít, amennyiben a preferencia kialakítása „megfelelő" módon történt. Ennek fényében nem meglepő, hogy a procedurális megközelítéseket elsősorban a liberalizmussal, a szubsztantív megközelítéseket pedig a perfekcionizmussal szokás összekapcsolni.[180] A procedurális elméletek közé tartozik John Christman „történeti" megközelítése, amely szerint egy preferencia, vágy vagy érték kialakítása akkor tekinthető autonómnak, (1) ha a személy nem ellenezte annak létrejöttét, vagy (2) nem ellenezte volna, ha részt vett volna a kialakítás folyamatában.[181] Az előző bekezdésben tárgyalt, az elsődleges és másodlagos preferenciák koherenciáját hangsúlyozó autonómiafelfogások is procedurális jellegűek, hiszen az autonóm döntés feltétele ezekben az esetekben az, hogy a döntéshozó személy kritikai gondolkodási *folyamat* révén elfogadja elsődleges vágyait, illetve preferenciáit.

[180] A szubsztantív megközelítések egy része a feminista szerzők által kidolgozott „relációs" (a társadalmi viszonyokat előtérbe helyező) autonómiafelfogáshoz kapcsolódik. Ilyen például Marina Oshana előző fejezetben tárgyalt „erősen szubsztantív" megközelítése is.
[181] Christman: Autonomy and Personal History, 11.

1.3. Morális autonómia

Érdemes röviden megemlékezni a morális autonómia fogalmáról, illetve megvizsgálni, hogy milyen viszonyban áll az eddig tárgyalt személyes autonómia kérdésével. A morális autonómia Kant erkölcsfilozófiájának központi eleme:[182] az ember arra való képességét jelenti, hogy szabadon megválassza azokat az erkölcsi szabályokat, amelyeket saját magára nézve kötelezőnek fogad el.[183] A morális autonómia forrása az ember racionalitásában keresendő, amely képessé teszi arra, hogy az értelem által diktált, univerzális morális szabályokat felismerje és elfogadja. A szabályoknak való engedelmeskedés persze nem automatikus, mert az emberek nem tökéletesen észszerűek, hanem „racionalitásból" és „szenzibilitásból" vannak összegyúrva.[184] A morális autonómia azonban megadja a helyes cselekvés *lehetőségét* az egyén számára.

A két autonómiakoncepciót összehasonlítva azt mondhatjuk, hogy amíg a morális autonómia az ember erkölcsi döntéseivel kapcsolódik össze, addig a személyes autonómia az egyén önkormányzásra való képességét jelenti, nemcsak az erkölcsi kérdések tekintetében, hanem az élet

[182] Jerome B. Schneewind: *The Invention of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 483.

[183] Christman: Autonomy in Moral and Political Philosophy.

[184] Alasdair MacIntyre: *Az etika rövid története*, ford. Szabó P. Imre, Budapest: Typotex 2012, 272.

más területeire is kiterjedően. A személyes autonómia tehát nem teljesen „immorális" kategória, bár elsősorban nem az erkölcs kérdéséhez kapcsolódik.[185]

1.4. Az autonómia mítosza?

Az autonómia fogalmához kapcsolt érték több álláspont szerint is egy sajátos eszmetörténeti fejlődés eredményeként alakult ki, amely középpontjában a felvilágosodás, illetve annak individuális emberképe és racionalizmusa állt.[186] Habár a felvilágosodás célja a mítoszok szétoszlatása és a világ ész általi „varázstalanítása" volt, a felvilágosodás programjának kritikusai szerint az egyben saját mitológiát is teremtett az értelem, haladás és szabadság fogalmainak középpontba állításával.[187]

Max Horkheimer szerint az értelem a modern korban döntően instrumentális jellegű: pusztán az arra való képességet jelenti, hogy az egyén kiválassza az adott cél eléréséhez szükséges leghatékonyabb eszközöket, arra nézve

[185] Jeremy Waldron: Moral Autonomy and Personal Autonomy, in John Christman – Joel Anderson (szerk.): *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, 307.

[186] Schneewind: *The Invention of Autonomy*, 3–14. Raz: *The Morality of Freedom*, 369–370. John Christman: *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 86.

[187] Theodor W. Adorno – Max Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája*, ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly, Budapest: Gondolat – Atlantisz 1990, 19.

azonban nem ad semmilyen iránymutatást, hogy milyen célokat fogadjon el sajátjaként.[188] Az instrumentálissal szembeállított „objektív ész" követelményeinek figyelmen kívül hagyása végső soron egy olyan társadalmi struktúrához vezet, amelyben a célokat kívülről határozzák meg az egyén számára, aki így képtelen hiteles (*autentikus*) értékek mentén berendezni saját életet. Horkheimer nyomdokain haladva, a Frankfurti Iskola baloldali társadalomkritikáját kiteljesítő Herbert Marcuse szerint a fejlett ipari társadalmak hamis szükségleteket teremtenek, amelyek az egyént a folytonos termelés és fogyasztás elnyomó rendszerébe zárják. Ez egy olyan „egydimenziós" univerzumhoz vezet, amelyben a kritikai gondolkodás háttérbe szorul, hiszen – Marcuse szavaival élve – „a gondolkodás függetlensége, az autonómia, a politikai ellenzékiség joga egyre inkább elveszíti alapvető kritikai funkcióját egy olyan társadalomban, amely láthatólag egyre inkább képes az egyének szükségleteinek kielégítésére".[189] Egy ilyen rendszerben az egyén csak látszólag képes önálló preferenciák kialakítására, mivel nem képes elvonatkoztatni a valóságot felváltó, a tömegmédia által meghatározott „szimulákrum" diktátumától.[190] A fejlett ipari társadalmakra tehát a tényleges szabadság he-

[188] Max Horkheimer: *Eclipse of Reason*, London; New York: Continuum 2004, 3–4.

[189] Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, ford. Józsa Péter, Budapest: Kossuth Könyvkiadó 1990, 24.

[190] Lásd Jean Baudrillard: A szimulákrum elsőbbsége, in Kiss Attila – Kovács Sándor (szerk.): *Testes könyv I.*, Szeged: Ictus JATE 1996, 161–193.

lyett a „kényelmes, súrlódásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség" jellemző.[191]

A kommunitárius szerzők szintén megkérdőjelezik az autonómia kiemelt szerepét a modern társadalmakban. Ez többnyire nem a fogalom teljes elutasítást, hanem annak kritikai újraértelmezését jelenti. A kommunitárius gondolkodók kiinduló tézise szerint az egyén nem szakítható ki saját társadalmi, történeti és kulturális valóságából: fenntartásaik elsősorban annak az individualista identitásszemléletnek szólnak, amely implicit módon a legtöbb hagyományos autonómiafelfogással összekapcsolódik.[192] Charles Taylor az individualizmust egyenesen a modern kor egyik „betegségeként" aposztrofálja.[193] Taylor szerint az emberiség számára a modern értelemben vett szabadság elérése a korábbi „morális horizontokkal" való szakítást is jelentette. Az emberek a „premodern" időkben egy magasabb szintű rend részeként tekintettek magukra. Életük a kozmikus és a társadalmi hierarchiák révén meghatározott volt, ami korlátok közé szorította őket, de egyúttal értelmet is adott a világnak és a világon belüli társadalmi tevékenységeknek. A felvilágosodással azonban együtt járt a világ „varázstalanításának" folyamata is, ami szétzilálta a korábbi rendet és egyben elhitette az emberekkel, hogy képesek lehetnek magukat „autentikus" módon, minden külső előfeltétel-

[191] Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 23.

[192] O'Shea: Critics of Autonomy.

[193] Taylor a *malaise* francia kifejezést használja, amelyet betegség mellett lehet gyengélkedésnek, rossz közérzetnek is fordítani. Charles Taylor: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass: Harvard University Press 1992, 1–2.

től mentesen meghatározni.[194] Egy igazán autentikus önmeghatározás azonban Taylor szerint nem lehet előfeltétel-mentes, hiszen lehetetlen „zárójelbe tenni" az embert körülvevő összes társadalmi, történelmi és kulturális tényezőt. Másképpen megfogalmazva, az egyéni identitás csak a „fontosnak számító" dolgok ismeretében határozható meg, azonban azt az egyént körülvevő valóság határozza meg, hogy mik azok a dolgok, amik egyáltalán fontosnak számíthatnak.[195]

2. Mill kárelve

John Stuart Mill *A szabadságról* című klasszikus írásában az ún. kárelv segítségével jelöli ki az állami beavatkozás határait:

„Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni: mások sérelmének a megakadályozása. Az ő saját – fizikai vagy erkölcsi – java nem elégséges indok erre. Nem lehet jogosan kényszeríteni valamire, vagy visszatartani valamitől azért, mert ez jobb lenne neki, mert ettől boldogabb lenne, vagy mert – mások szerint – ez lenne a bölcs, netán a helyes dolog. Mindez jó ok lehet arra, hogy rábeszéljék, megkérjék vagy meggyőzzék őt, ám arra nem, hogy kényszerítsék, vagy hogy ha másként cselekszik, megbüntessék."[196]

[194] Uo. 3.
[195] Uo. 39–41.
[196] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 27.

Mill sorait olvasva, a kárelv talán egyik legszembeötlőbb sajátossága annak kizárólagos jellege. Az alapelv általános érvénnyel tiltja a jogi paternalizmus és moralizmus összes erőszak alkalmazásával járó formáját, és kizárólag mások sérelmének megakadályozását tartja elfogadható indoknak az egyén szabadságának korlátozásához. A kárelv eredeti formájában aligha tartható a modern társadalmakban: egyrészt túlzottan szigorúnak tűnik, másrészt a gyakorlatban közel sem olyan egyszerű és problémamentes, mint ahogy azt Mill állítja.[197] Hart ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy „[e]sszéjének ötödik fejezetében Mill olyan részletességgel ostorozza a paternalizmust, ami ma fantasztikusnak tűnhet számunkra".[198]

A kárelv túlzott szigora mellett van egy másik, „mélyebb" probléma is, amely Mill haszonelvű meggyőződésének és egyéni szabadság melletti elkötelezettségének feszültségéből fakad. Nigel Warburton szerint Mill kárelvhez való állhatatos ragaszkodása egy olyan abszolút jellegű személyes szabadsághoz való jog elfogadását feltételezi, ami látszólag összeegyeztethetetlen Mill utilitarizmusával.[199] A kárelv kizárólagos jellege és a paternalizmus kategorikus tilalma, bár haszonelvű alapon is védhető, inkább az egyéni szabadság feltétlen tiszteletének morális kötelezettségével kapcsolható össze. Mill, saját bevallása szerint, utilitarista alapokon kívánja igazolni a kárelv helyességét, de annak későbbi li-

[197] Uo. 26.
[198] Hart: *Jog, szabadság, erkölcs*, 43.
[199] Derek Matravers – Jonathan Pike – Nigel Warburton: *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*, London: Routledge 2000, 317.

berális védelmezői, mint például Feinberg, egyértelműen az autonómia feltétlen tiszteletével hozzák összefüggésbe az elv működését. Az előbb említett két tényező, vagyis a kárelv „eredeti" megfogalmazásának túlzó szigora és az autonómia feltétlen tiszteletének előtérbe kerülése egy paradox szituációt teremt. Amíg a kárelv különböző módokon történő fokozatos „felpuhításával" a paternalizmus abszolút tilalma háttérbe szorulni látszik, addig az utilitarista felfogás helyett egy olyan „deontikus", az egyéni autonómiára koncentráló igazolási mód kerül a paternalizmussal kapcsolatos gondolkodás előterébe, amely a haszonelvűséggel szemben sokkal alkalmasabb kategorikus tilalmak igazolására.

2.1. A paternalizmus tilalmának abszolút jellege

Annak ellenére, hogy a kárelv eredeti megfogalmazása teljes mértékben kizárja a paternalizmust és a moralizmust a megengedhető állami beavatkozások köréből, már maga Mill is kivételeket tesz a kizárólagos tilalom alól. A következőkben három olyan, már Millnél is megjelenő gondolatot, illetve potenciális stratégiát vizsgálok meg, amelyek segítségével lehetséges a kárelv szigorának enyhítése: (1) a cselekvőre ható (*self-regarding*) és a másokra ható (*other-regarding*) cselekmények megkülönböztetése; (2) a gyenge paternalizmus elfogadása; (3) a nem kényszerítő jellegű paternalista beavatkozások elfogadása.

2.1.1. Az „egyénre ható" és a „másokra ható" cselekvések

A szabadságról ötödik fejezetében Mill két olyan maximát ír le, amelyek a kárelv ún. „pozitív" és „negatív" oldalát alkotják. Az egyes kommentátorok által „szabadságmaximának" nevezett szabály a kárelv negatív oldalával azonosítható,[200] ami kimondja, hogy „az egyén nem felelős cselekedeteiért a társadalomnak, amennyiben ezek őrajta kívül más személyek érdekeit nem érintik".[201] A „társadalmi autoritás maximája" a társadalom tagjainak egyénnel szembeni pozitív, tevőleges beavatkozási lehetőségét szabályozza: „olyan cselekedeteiért, melyek mások érdekeire sérelmesek, felelős az egyén, és társadalmi vagy jogi büntetést róható ki rá, ha a társadalomnak az a véleménye, hogy saját védelme az egyiket vagy a másikat megkívánja". [202]

Az előbb említett két maxima előfeltételezi az „egyénre ható" és a „másokra ható" cselekvések közötti világos különbségtétel lehetőségét. A két cselekvéstípus megkülönböztetését rendszerint Mill nevéhez szokták kapcsolni, de már Bentham is foglalkozik az olyan „intranzitív" bűncselekmények kérdésével, amelyek az elkövetőn kívül másnak nem okoznak kárt.[203] Érdekesség, hogy amíg az „egyénre

200 Jonathan Riley: *Mill on Liberty*, London; New York: Routledge 1998, 111–114.

201 Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 183–184.

202 Uo. 184.

203 Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press 1907. XVI. fejezet, VIII. bekezdés.

ható" (*self-regarding*) kifejezést Mill többször is használja esszéjében, addig a „másokra ható" (*other-regarding*) kifejezés ebben a formában egyszer sem szerepel a műben.[204]

Mill kárelvével szemben gyakran felhozott ellenvetés, hogy nincsenek kizárólag az egyénre ható cselekvések: „senki sem teljesen különálló lény",[205] vagyis minden emberi cselekvés kihatással van másokra, akkor is, ha az látszólag csak a cselekvést végrehajtó egyénre irányul. Mill talán legismertebb kortárs kritikusa, James Fitzjames Stephen is hangot ad ennek az álláspontnak.[206] Mill nem tagadja, hogy kritikusainak sok esetben igaza lehet: „készséggel elismerem, hogy az a kár, amelyet valaki önmagának okoz, komolyan érintheti azokat is, akik rokonszenvük vagy érdekeik miatt szoros kapcsolatban vannak vele, s kisebb mértékben bár, de hat a társadalomra általában is."[207]

Az egyértelműség kedvéért érdemes az egyénre ható cselekvések három típusát elkülöníteni. Az első csoportba olyan „triviális", egyénre ható, de nem feltétlenül önkárosító cselekvések tartoznak, amelyek csekély társadalmi relevanciával rendelkeznek, így esetükben nem kell korlátozással számolni. Saját otthonomban bármikor dönthetek úgy, hogy főzök egy csésze kávét vagy (szomszédaimat nem zavaró mértékben) felhangosítom a televíziót. A második csoportot olyan önkárosító cselekvések alkotják, amelyek

[204] Chin Liew Ten: *Mill on Liberty*, Oxford: Clarendon Press 1980, 4.

[205] John Stuart Mill: *A szabadságról*, ford. Kállay Béni, Pest: Ráth Mór 1867, 129.

[206] Stephen: *Liberty, Equality, Fraternity*, 66.

[207] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 158.

már másokra is hatással vannak, mert olyan „jól meghatározható" (*distinct and assignable*) kötelezettségeknek a megszegésével járnak, amellyel az egyén egy meghatározott harmadik személynek vagy a társadalom egészének tartozik. Mill példaként annak a férfinak az esetét hozza fel, aki pazarlása folytán képtelenné válik adósságainak fizetésére, és így mértéktelenségével nemcsak magának, hanem hitelezőinek is kárt okoz.[208] Hasonló gondolatmenet alapján érdemel büntetést az a kötelezettségszegő rendőr vagy katona, aki szolgálat közben lerészegedik.[209] Úgy tűnik, hogy Mill az egyénre vonatkozó cselekvések ezen típusánál a másnak okozott kárt valamilyen kötelezettség megszegésével vagy jogosultság megsértésével kapcsolja össze, ami azért érdekes, mert a kár fogalma így egyfajta „normatív színezetet" kap.

A másokra is kiterjedő önkárosító cselekmények kapcsán még két határterületet, a társadalomnak okozott „közvetett kár", illetve az „érzelmi kár" eseteit kell megemlíteni, amelyek kárként való figyelembevételével kapcsolatban megoszlanak a vélemények. Ami az érzelmi károkozás kérdését illeti, Mill elismerni látszik az ilyen jellegű károkozás lehetőségét: „az olyan ember, aki rossz szokásaival megszomorítja családját, szemrehányást érdemel ridegségéért és hálátlanságáért".[210] A társadalomnak okozott közvetett kár elfogadottsága már bizonytalanabb. Egyes nézetek szerint a kár fogalmának kiterjesztő értelmezése, például a közve-

[208] Uo. 159.

[209] Uo.

[210] Uo.

tett társadalmi kár elfogadása megoldást jelenthet azokban az esetekben, amikor az állami beavatkozás lehetőségének hiánya diszkriminatív, egyenlőtlen vagy elnyomó jellegű társadalmi viszonyokhoz vezetne.[211] A pornográfia cenzúrázása a kárelv hagyományos értelmezése szerint nem megengedhető, mivel a pornográfia a kár fogalmát szűkebben értelmező tradicionális liberális álláspont szerint nem jár „közvetlen" károkozással. David Dyzenhaus szerint azonban Mill munkássága újraértelmezhető úgy is, mint ami az emberek *szubsztantív* egyenlőségét állítja a liberális gondolkodás középpontjába.[212] Tekintettel arra, hogy a pornográfia növeli a nemek közötti egyenlőtlenséget, és így közvetett módon sérti a nők elnyomástól mentes, szabad élethez fűződő jogát, a pornográfia tilalma alátámasztható a másnak okozott indirekt kár jelenlétével.

Az egyénre ható cselekvések harmadik csoportja olyan cselekvéseket tartalmaz, amelyek önkárosítók ugyan, de nem okoznak kárt másoknak, mivel nem járnak valamilyen jól meghatározható jogosultságnak a megsértésével vagy kötelezettségnek a megszegésével. Az ilyen magatartás a kárelv alapján nem tiltható:

„[...] az olyan viselkedésből adódó károkat, amellyel az egyén a közösséggel szemben fennálló, meghatározott kötelezettségei egyikét sem sérti, és amellyel magát kivéve egyetlen megnevezhető személynek sem okoz kárt, a társadalomnak el kell viselnie egy nagyobb jó, az emberi szabadság érdekében."[213]

[211] David Dyzenhaus: John Stuart Mill and the Harm of Pornography, in Gerald Dworkin (szerk.): *Mill's On Liberty: Critical Essays*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers 1997, 31.

[212] Uo. 48. Ezzel kapcsolatban különösen Mill *The Subjection of Women* című munkáját kell megemlíteni.

Természetesen elképzelhető, hogy egy önkárosító magatartás zavart, megbotránkozást vagy „erkölcsi gyötrelmet" (*moral distress*) vált ki a többi emberben. Jeremy Waldron hangsúlyozza, hogy az „erkölcsi gyötrelem" nem számít kárnak, és Mill egész elméletének ellentmondana, ha az ilyen jellegű cselekményeket a kárelv tilalma alá vonnánk. Ennek elsősorban az oka az, hogy Mill szerint a másik személy viselkedése felett érzett megbotránkozás nélkülözhetetlen az erkölcsi és a társadalmi haladás szempontjából, mert hozzájárul az eltérő etikai nézetek ütköztetéséhez.[214] Ráadásul a megbotránkozás egy erősen szubjektív kategória, amely gyakran a közösség által elfogadott értékrend függvénye: az, hogy valakinek a többség által erkölcstelennek tekintett cselekménye a „többségi társadalom" tagjait zavarja, károkozás hiányában egyszerűen nem elég jó indok arra, hogy az adott cselekvést betiltsák vagy korlátozzák. Ennek szemléltetésére Mill a muszlimok sertéshús-fogyasztással szembeni „ellenérzéseit" hozza fel.[215] Elképzelhető, hogy a keresztények táplálkozása megbotránkoztatja vagy undorral tölti el a muszlimokat, de ez még önmagában nem elég ok arra, hogy egy muszlim többségű országban

[213] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 160.

[214] Jeremy Waldron: Mill and the Value of Moral Distress, in Jeremy Waldron: *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge: Cambridge University Press 1993, 125–126.

[215] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 166–167.

betiltsák a sertéshús fogyasztását. Ahhoz, hogy a másokat megbotránkoztató cselekmények korlátozhatókká válhassanak, egy új szabadságkorlátozó elv, a korábban már tárgyalt megbotránkoztatás-elvnek a bevezetésére van szükség.[216] Mill ugyan *A szabadságról* ötödik fejezetében említést tesz olyan illetlen, nyilvánosan elkövetett cselekményekről, amelyek a jó erkölcsök sérelmére hivatkozva tilalmazhatók, de Waldron álláspontja szerint érdemes ezt a szöveghelyet fenntartásokkal kezelni, mivel ez az elszigetelt részlet ellentmondásban áll Mill művének egész szellemiségével.[217]

Mill szerint tehát kényszer alkalmazására csak másnak okozott kár esetén kerülhet sor, vagyis az önkárosító cselekvések korlátozása is csak akkor jöhet szóba, ha azok valamilyen formában másoknak is kárt okoznak. A másnak okozott kár azonban nem jár együtt „automatikus" beavatkozással, mivel a másnak okozott kár *szükséges, de nem elégséges* feltétele állami kényszer alkalmazásának.[218]

[216] Lásd II.3. fejezet.

[217] „Számos cselekedet van még, melyek közvetlenül csak arra nézve károsak, aki elköveti őket, s ezért törvényesen nem tilthatók meg, ám hogyha nyilvánosan követik el őket, sértik a jó erkölcsöt, s így, a másokat károsító cselekedetek kategóriájába kerülvén, jogosan tilthatók." Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 191. Waldron: Mill and the Value of Moral Distress, 130–131.

[218] Riley: *Mill on Liberty*, 46. David Brink: Mill's Moral and Political Philosophy, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2014 Edition) [http://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/].

„Mindenekelőtt semmiképp sem szabad feltételezni, hogy mivel a társadalom beavatkozását mások érdekeinek károsítása vagy a károsítás valószínűsége önmagában igazolhatja, ezért mindig igazolja is."[219]

Vannak olyan másnak kárt okozó tevékenységek, amelyeket a társadalom a nagyobb hasznosság érdekében eltűr. Ilyen lehet a jogszerűen végzett gazdasági tevékenység (például kereskedelem), amelynek nélkülözhetetlen eleme a versenytársak háttérbe szorítása és ebből kifolyólag a nekik való anyagi károkozás is.[220] Valamilyen károkozó tevékenység korlátozásához tehát második lépésként szükség van egy haszonelvű kalkulációra is, amely számba veszi a korlátozás várható társadalmi előnyeit és hátrányait.[221] Az, hogy Mill *szükséges* elemként követeli meg a másnak okozott kárt egy korlátozó intézkedés bevezetéséhez, tulajdonképp ellentétben áll Mill utilitarizmusával, és inkább egy jogosultság-alapú gondolkodást feltételez. Egy „valódi" haszonelvű gondolkodó csak annyit követelne meg, hogy az állami beavatkozás több haszonnal járjon, mint kárral, függetlenül a másnak okozott kár jelenlététől.

[219] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 184.

[220] Uo. A jogszerűen végzett gazdasági tevékenység azért sem korlátozható, mert nem jár együtt valamilyen kötelezettség megszegésével vagy jogosultság megsértésével, így nem teljesíti a kár Mill által megadott fogalmi követelményeit.

[221] Riley: *Mill on Liberty*, 113–115. Waldron: Mill and the Value of Moral Distress, 117.

2.1.2. *A gyenge paternalizmus elfogadása*

Annak ellenére, hogy a kárelv eredeti megfogalmazása látszólag teljes mértékben kizárja a paternalizmust a legitim állami beavatkozások köréből, Mill esszéjének több szöveghelye arra enged következtetni, hogy a szerző megengedően viszonyul a gyenge paternalizmus több változatához is. Megengedhetőnek tűnik a paternalizmus például olyan esetekben, amikor az önkárosító döntés a döntést hozó személy tájékozatlanságából fakad:

> „Ha egy köztisztviselő vagy bárki más azt látja, hogy valaki egy veszélyes hídon akar átkelni, s nincs rá idő, hogy az illetőt figyelmeztesse, visszaránthatja, s ezzel nem sérti a szabadságát, mert a szabadság az, ha valaki azt teszi, amit kíván, a folyóba esni pedig feltehetőleg nem kíván."[222]

Hasonlóképpen kezelhető a kár megelőzése érdekében a gyermek és az „eszelős, felizgatott, illetve eltompult s ezért ítélőképességét nem teljesen birtokló személy".[223] Ezeket az általánosan elfogadott eseteket Mill még kiegészíti az elmaradott társadalmakban alkalmazható jó szándékú zsarnokság esetével is, hiszen ezekben a közösségekben „a nép még kiskorúnak tekinthető", és nem képes arra, hogy „szabad és egyenlő viták révén tökéletesedjék".[224]

[222] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 188. Vö. a várható beleegyezésről írottakat ezen könyv III.1.2. fejezetében.
[223] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 188.
[224] Uo. 28.

A gyenge paternalizmus lehetőségének elfogadása Mill részéről szintén arra enged következtetni, hogy Mill megközelítése nem szigorúan haszonelvű, hanem a szabadsághoz való absztrakt jogosultság elfogadásából táplálkozik. Egy következetesen utilitarista megközelítés például nem tenne különbséget cselekvőképtelen gyermekek és cselekvőképes felnőttek között, hanem mindenkit egyenlően venne figyelembe a haszonelvű kalkuláció során.

2.1.3. *A kényszerrel nem járó paternalista intézkedések elfogadása*

A kárelv paternalizmust és moralizmust teljes mértékben kizáró, „abszolút" jellegét két fontos körülmény tovább gyengíti. Egyrészt fontos kihangsúlyozni, hogy Mill alapelve elsősorban a kényszerítő jellegű állami beavatkozásokra vonatkozik[225], és jóval megengedőbb az olyan intézkedésekkel szemben, amelyek az egyének oktatása vagy racionális meggyőzése révén kívánják jobbá tenni az emberek életét.

[225] Kényszer alatt itt elsősorban büntetőjogi kényszer értendő, amely vagy közvetlen fizikai erőszak vagy büntetéssel való fenyegetettség formájában jelentkezik. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy Mill a közvélemény által gyakorolt erkölcsi nyomást is a kényszer kategóriájába sorolja, vagyis nem csak az állami beavatkozások esnek a kárelv hatálya alá. „E tanulmány célja, hogy felállítsunk egy igen egyszerű alapelvet, mely tökéletesen alkalmas rá, hogy szabályozza a társadalomnak az egyénnel szemben alkalmazott ellenőrző és kényszerítő tevékenységét, akár jogi tevékenység keretében kimért fizikai erőszak, akár a közvélemény erkölcsi kényszere ennek az eszköze. Uo. 26–27. Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 239.

Mill megfogalmazása szerint „az érdekmentes jótékonyságnak a valóságos és a képletes korbácsnál jobb eszközöket kell kitalálnia, meggyőzendő az embereket arról, hogy mi szolgál a javukra."[226] Az oktatás például nemcsak lehetőség az emberek életének jobbá tételére, hanem egyenesen a szülők erkölcsi kötelessége is:

„[Az emberek] még mindig nem ismerik fel, hogy világra hozni egy gyermeket anélkül, hogy tisztességes kilátásokat tudnának biztosítani számára nemcsak teste táplálására, de szelleme fejlesztésére is, erkölcsi bűn a szerencsétlen gyermek és a társadalom ellen, és ha a szülő nem teljesíti ezt a kötelezettségét, az államnak kell gondoskodnia róla, hogy az teljesüljön [...]."[227]

A másik körülmény, amely korlátot jelent a kárelv átfogó alkalmazására tekintettel, Ronald Dworkin Gertrude Himmelfarbbal szemben megfogalmazott kritikájában jelenik meg. Himmelfarb álláspontja szerint Mill téved, amikor azt állítja, hogy egyetlen „igen egyszerű alapelv" képes szabályozni az összes, gyakran roppant komplex viszonyt egyén és társadalom között. Ráadásul a kárelv egy olyan „radikális" szabadságfelfogás terméke, amely az individuumot „a bölcsesség és az erény egyedüli letéteményesévé" és az egyén szabadságát a „társadalompolitika kizárólagos céljává" tette.[228] Dworkin kritikája szerint Himmelfarb összetéveszti a

[226] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 148.
[227] Uo. 206.
[228] Dworkin idézi Himmelfarbot. Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1977, 260.

kárelv normatív erejét annak kiterjedésével. A kárelv kiterjedése korlátozott, amennyiben csak olyan kérdések eldöntésében kell alkalmazni, amelyeknél a másnak okozott kár kérdése egyáltalán felmerül. A gyakorlatban az ilyen jellegű kérdések a kormányzati döntéseknek csak igen kis részét képezik. A hasznosság elvével szemben, amely Bentham szerint gyakorlatilag az összes fontos politikai és etikai kérdés esetében alkalmazható, Mill kárelve számos kormányzati döntés tekintetében nem ad iránymutatást. Nem határozza meg például a szűkösen rendelkezésre álló javak társadalmon belüli elosztásának mikéntjét vagy azt, hogy hogyan kell az egyén szabadságát összeegyeztetni más, gyakran a szabadsággal ellentétes intézkedést megkövetelő társadalmi értékekkel.[229]

2.2. A kárelv igazolása

A szakirodalom álláspontja megoszlik abban a kérdésben, hogy Mill a kárelv igazolását haszonelvű vagy inkább az egyén autonómiájának feltétlen tiszteletét megkövetelő, „deontikus" morálfilozófia alapjain képzelte el. A már említett Gertrude Himmelfarb szerint *A szabadságról* filozófiai hangvétele, különösen annak szabadságfelfogása jelentősen eltér Mill korábbi műveinek hangvételétől.[230]

[229] Uo. 261.
[230] Mill intellektuális fordulatát Himmelfarb egy életrajzi körülménnyel, nevezetesen Mill feleségének, Harriet Taylornak a hatásával magyarázza. Lásd Himmelfarb előszavát Mill művének 1985-ös angol kiadásához. John Stuart Mill: *On Liberty*, London: Penguin Books 1985, 27.

Annak ellenére, hogy Mill az esszé első fejezetében határozottan tagadja, hogy szabadság melletti állásfoglalása „a hasznosságtól független elvont jog eszméjéből" eredne, a művet olvasva mégis ez a benyomásunk támadhat.[231] A következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy milyen lehetőségek vannak a kárelv haszonelvű logika mentén történő igazolására, illetve – ennek mintegy ellenpontjaként – milyen jelek mutatnak arra, hogy a kárelv a szabadság melletti elvont jogosultság eszméjén alapszik.

Az utilitarizmus hagyományos, ún. cselekvés-utilitarista változata kizárólag azt vizsgálja, hogy a kérdéses cselekvés milyen következményekkel jár az adott szituációban. Az utilitarizmus ezen típusa összeegyeztethetetlen az emberi jogok eszméjével, hiszen a hasznosság elve adott esetben megkövetelheti a legalapvetőbbnek tekintett jogosultságok figyelmen kívül hagyását is.[232] Rawls példája jól szemlélteti, hogy a cselekvés-utilitarizmus időnként „túl sokat" igazol az állami beavatkozás tekintetében:

„ha egy kegyetlen bűncselekmény mindennapivá válik, és a hatóságok egyetlen bűnözőt sem tudnak elfogni, akkor nagyon is célravezető lehet elrettentő példaképpen felakasztani egy ártatlan embert [feltételezve, hogy az ártatlan ember halálával járó negatív hasznosságot az akasztás elrettentő hatása megfelelően ellensúlyozza]."[233]

[231] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 29.

[232] A cselekvésutilitarizmus klasszikus képviselője Bentham volt, aki határozottan elutasította a természetes jogok eszméjét, egyenesen „emeletes ostobaságoknak" nevezve azokat. Lásd Michael J. Sandel: *Mi igazságos... és mi nem?*, ford. Felcsuti Péter, Budapest: Corvina 2012, 50.

A cselekvés-utilitarizmus alapján Mill kárelvének paternalizmusra vonatkozó abszolút tilalma sem tartható, hiszen a gyakorlatban számos olyan eset van, amikor az önkárosító cselekvések korlátozása nagyobb társadalmi hasznossággal jár, mint azok engedélyezése.

A szabály-utilitarizmus abból az előfeltevésből indul ki, hogy bizonyos szabályok feltétlen tiszteletben tartása hosszabb távon nagyobb hasznossággal jár, mint a szabálytól való alkalmi eltérés. Ez többek közt azért lehet így, mert egy szabály stabilitása és kiszámíthatósága olyan pozitív következményekkel járhat, amelyek ellensúlyozzák azokat az eseteket, amikor egyébként a szabálytól való eltérés volna kedvezőbb. Az az általános szabály, hogy az autósoknak a piros lámpánál meg kell állniuk, nem biztos, hogy minden egyes alkalommal „hasznos", hiszen amikor nincs forgalom, teljesen feleslegesnek látszik megvárni, amíg a lámpa zöldre vált. Mégsem tűnik kívánatosnak kivételt tenni a szabály alól, hiszen ha egyedi mérlegelés kérdésévé tennék a piros lámpán való áthajtást, akkor az súlyos balesetekhez és közlekedési káoszhoz vezetne.

[233] A példa eredetileg Carrit-től származik. John Rawls: Kétfajta szabályfogalom, in Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek – A modern angolszász etika irodalmából*, ford. Lónyai Mária és Takács Ferenc, Budapest: Gondolat 1981, 373.

Abban a kérdésben, hogy Mill vajon szabály-utilitarista volt-e, megoszlanak a vélemények.[234] Tény az, hogy szabály-utilitarizmusra vonatkozó utalások megtalálhatóak *A szabadságról* szóló esszében; például Mill, saját bevallása szerint, a „szó legtágabb értelmében vett" hasznosságot tekinti „minden etikai kérdés végső alapjának".[235] A szabály-utilitarista olvasatot támogatók azt állítják, hogy az egyéni szabadság feltétlen tisztelete és a paternalizmus tilalma igazolható szabály-utilitarista alapokon is, hasonlóan ahhoz a gondolatmenethez, amellyel Mill az emberek szólásszabadsághoz való feltétlen jogosultsága mellet érvel.[236] A szabadság melletti kiállás Mill meggyőződése szerint egy olyan kedvező társadalmi környezetet teremt, amelyben mindenki kibontakoztathatja képességeit, és megválaszthatja a számára legmegfelelőbb életfelfogást. Egy ilyen környezet hosszú távon elengedhetetlen a társadalom fejlődéséhez.

[234] Urmson például Mill elméletének szabály-utilitarista olvasata mellett érvel. J.O. Urmson: The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill, in David Lyons (szerk.): *Mill's Utilitarianism*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers 1997, 3. Lásd szintén Brad Hooker: Rule Consequentialism, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2011 Edition) [http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/ entries/consequentialism-rule/].

[235] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 29.

[236] Richard Arneson: Mill versus Paternalism, *Ethics* 90, 4 (1980) 480–481. Riley: *Mill on Liberty*, 153–154, 159.

Többen hangsúlyozzák, hogy Mill kárelve nem haszonelvű alapokon áll, hanem sokkal inkább az egyéni autonómia feltétlen tiszteletét tükrözi. Ezt az álláspontot látszik alátámasztani például Isaiah Berlin véleménye:

> „[Mill] kijelentései igencsak hasonlítanak azokhoz az állításokhoz, amelyeket a természetjog hagyományos hívei metafizikai alapokon szoktak megvédeni. [...] Mill gondolat- és érzésvilágának középpontjában nem a haszonelvűség áll, nem a felvilágosító szándék; még csak nem is a magánszféra és a közélet szétválasztásának igénye [...]. A középpontban az a szenvedélyes meggyőződése áll, hogy az embert választási képessége teszi valóban emberré, hogy az ember választani tud a rossz és a jó között."[237]

Berlin mellett Gerald Dworkin is rámutat arra, hogy Mill szabadságról szóló esszéje nem következetesen utilitárius.[238] A paternalizmus és a moralizmus határozott elutasítása a haszonelvű logika helyett sokkal inkább Mill szabadság melletti feltétlen kiállását tükrözi. Az erős paternalizmus tilalma alól egyetlen kivételt tesz, azonban ebben az esetben is a szabadság megőrzésének vágya motiválja. Azt állítja, hogy jogosan lehet érvénytelennek tekinteni az olyan szerződéseket, amelyekben valaki önként mond le saját szabadságáról, hiszen „a szabadság elve nem kívánhatja, hogy az embernek szabadságában álljon nem szabaddá lenni".[239]

[237] Isaiah Berlin: John Stuart Mill és az élet céljai, in Berlin: *Négy esszé a szabadságról*, 479, 482–483.

[238] Dworkin: Paternalism, 72.

[239] Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, 201.

Mill kritikusai szerint az önkéntes rabszolgasági szerződések érvénytelensége összeegyeztethetetlen a kárelv eredeti formulájával.[240] Ez talán így is van, de nem szabad elfelejteni, hogy az egyén szabad döntésének korlátozása ebben az esetben az autonómia „hosszú távú" megőrzése érdekében történik. Egy másik lehetséges stratégia Mill védelmében a kérdés gyenge paternalizmussá való átalakítása lehet. Ezen nézet képviselői azzal érvelnek, hogy aki rabszolgasorba adja magát, feltehetően nem önkéntesen, hanem valamilyen külső kényszer, esetleg pillanatnyi elmezavar hatására cselekszik, így a megállapodás érvénytelenítése igazolható beavatkozásnak számít.[241]

3. Semlegesség és paternalizmus

Wojciech Sadurski szerint a modern liberalizmus elméletei rendszerint két alapelvre támaszkodnak.[242] A korábban már tárgyalt kárelv feladata, hogy kijelölje a megengedhető állami beavatkozás határait, míg az állam semlegességének

[240] Arneson: Mill versus Paternalism, 473.

[241] Feinberg: *Harm to Self*, 79. Robert Young: John Stuart Mill, Ronald Dworkin and Paternalism, in C. L. Ten: *Mill's On Liberty – A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 219–220.

[242] Sadurski John Rawls, Ronald Dworkin, Joel Feinberg és David Richards elméleteit hozza fel példaként. Joseph Raz perfekcionista liberalizmusa eltér ezektől a „hagyományos" irányzatoktól, amenynyiben Raz mindkét említett alapelv érvényességét kétségbe vonja. Wojciech Sadurski: Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle, *Oxford Journal of Legal Studies* 10 (1990) 122–133, 122.

követelménye azt írja elő, hogy az államnak semlegesnek kell lennie az egyéneknek jó életről alkotott különböző, gyakran egymással versengő felfogásaival szemben. Úgy tűnik, hogy ez a két alapelv gyakran átfedi egymást, amennyiben a kárelv sok esetben ugyanolyan antiperfekcionista követelményeket támaszt, mint az első ránézésre átfogóbbnak tűnő semlegességi doktrína. Másképp megfogalmazva, az állami paternalizmus és moralizmus számos esete a kárelv mellett az államsemlegesség követelményét is sérti. Ebből következik, hogy a paternalizmussal kapcsolatos diskurzusnak van egy másik, ha úgy tetszik „magasabb" szintje, amely politikai filozófiai kérdésekre, elsősorban az állam semlegességére és ezzel összefüggésben a liberális és kommunitárius irányzatok ellentétére koncentrál.

A személyes autonómia eszménye által támasztott követelmények túlmutatnak az egyének fizikai integritásának védelmét célzó kárelv keretein. A modern, plurális társadalmak tagjainak rendszerint egészen eltérő nézetei vannak arról, hogy milyen életet kívánnak élni és mit tekintenek egy „jó élet" összetevőinek: az állam semlegességnek követelménye nemcsak a kényszer alkalmazásával járó paternalizmustól való tartózkodást követeli meg, hanem az olyan állami beavatkozásokat is kizárja, amelyek a „jó élet" egy előre meghatározott fogalmát igyekeznek (kényszer alkalmazása nélkül) előmozdítani. Az állam semlegessége tehát a modern politikai filozófia egyik alapkérdésévé vált, amely azonban a liberális gondolkodókat dilemma elé állítja, mivel gyakran olyan követelményeket támaszt, amelyek ellentétesek lehetnek egy magát liberálisnak valló egyén meggyőződésével. A kérdés az, hogy miképp lehet nyíltan védelmezni egy olyan álláspontot, amellyel személyesen

nem feltétlenül értünk egyet: hogyan lehet például a szólásszabadsághoz való jog mellett kiállni olyankor is, amikor valaki az adott közlés tartalmát morálisan teljesen elfogadhatatlannak tartja.[243]

A liberális válasz „a jó" és „a helyes" szférájának elválasztásából indul ki. A békés társadalmi együttéléshez minimálisan szükségesnek tartott szabályok körét a „helyes" szférája határozza meg. Ezek a szabályok elsőbbséget élveznek a „jó" különféle felfogásaival szemben, vagyis akkor is tiszteletben kell tartani ezeket, ha esetleg a jó életről alkotott szubjektív nézeteink mást követelnek meg. Ennek oka a „helyes" és a „jó" eltérő jellegében keresendő: míg a jóról alkotott elképzeléseink alapvetően ellentmondásosak, addig a „helyes" szférájába tartozó elvek objektívan felismerhetőek (*interpersonally recognizable*).[244] A klasszikus liberális álláspont szerint a „helyes" cselekedetek körét a kárelv jelöli ki. A másoknak okozott kár tilalma elengedhetetlen feltétele a békés társadalmi együttélésnek, de a kárelv keretei közt mindenki szabadon alakíthatja ki a jó életre vonatkozó felfogását. Egy konkrét példával élve: elképzelhető, hogy valakinek a jó életről alkotott felfogásába nem fér bele a kábítószer-fogyasztás, azonban a kárelv alapján ettől még

[243] Wojciech Sadurski: *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, 9. kötet (Law and Philosophy Library), Dordrecht: Springer Netherlands 1990, 90.

[244] Richard Arneson: Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy, in Steven Wall – George Klosko (szerk.): *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers 2003, 195.

helytelenítheti mások kábítószer-fogyasztásának korlátozását (feltételezve, hogy az csak a droghasználónak okoz kárt).

A semlegesség követelményét középpontba állító liberális elméletek közül ki kell emelni John Rawls és Ronald Dworkin elméleteit. A semlegesség modern doktrínájának gyakran idézett megfogalmazása Ronald Dworkin liberalizmusról szóló esszéjében található.[245] Dworkin a semlegességet az egyenlőség egy lehetséges felfogásával összekapcsolva a következőket írja:

> „[...] a politikai döntéseknek függetleneknek kell lenniük, már amennyire ez lehetséges, a helyes életvitelre vagy az élet értékére vonatkozó minden sajátos elképzeléstől. Mivel egy társadalom polgárai más-más felfogást tesznek lehetővé, a kormány nem bánhat velük mint egyenlőkkel, ha valamelyik felfogást előnyben részesíti egy másikkal szemben [...]."[246]

Ennek fényében talán meglepő, de mind Dworkin, mind pedig Rawls elmélete megengedő a paternalizmus bizonyos formáival kapcsolatban. A következő bekezdésekben Rawls paternalizmussal kapcsolatos gondolatait tekintjük át.[247]

[245] Dworkin megfogalmazását idézi például Waldron: Legislation and Moral Neutrality, in Waldron: *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, 144.

[246] Ronald Dworkin: Liberalizmus, in Mária Ludassy (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Budapest: Atlantisz 1992, 191. Az eredeti angol változat megtalálható: Dworkin, *A Matter of Principle*, 191.

[247] Ronald Dworkin paternalizmussal kapcsolatos elméletére nem térünk ki. Álláspontja megismerhető *Liberal Community* című írásából. Lásd Ronald Dworkin: *Sovereign Virtue: The Theory and Practice*

Rawls a társadalmi igazságosság kérdését állította politikai gondolkodásának középpontjába. „Ahogy a gondolatrendszereknek az igazság, a társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfontosabb erénye" – írja mára már klasszikussá vált művének, *Az igazságosság elméletének* első fejezetében.[248] Rawls a továbbiakban két olyan alapelvet dolgoz ki, amelyeket véleménye szerint egy igazságosan működő társadalomnak feltétlenül figyelembe kell vennie.[249] Anélkül, hogy ezeknek az alapelveknek a részletesebb tárgyalásába bonyolódnánk, érdemes megvizsgálni a két elv „státuszát" a helyes és a jó elválasztásának szempontjából. Rawls szerint az igazságosság két alapelve együttesen alkotja a „helyes" szféráját, és egyben kijelöli a politikai beavatkozás határait, illetve keretet teremt az egymással versengő jó életről alkotott felfogások számára:

„Az igazságosság fogalma független a jó fogalmától, és egyben megelőzi azt, abban az értelemben, hogy az alapelvei korlátozzák a jóról alkotott megengedhető felfogások körét. [...] Az igazságosságról és a jó életről alkotott elképzelések ezt a viszonyát neveztem másutt a helyes elsőbbségének (mivel az igazságos a helyes alá tartozik)."[250]

A jó életről alkotott felfogások megválasztásába tehát az igazságosság két alapelve közvetlenül nem szól bele; a két elv tiszteletben tartása mellett mindenki olyan életet választ magának, amilyet szeretne. Lényegében ebben rejlik Rawls elméletének semlegessége.

Annak ellenére, hogy Rawls *Az igazságosság elméletében* nem érvel Mill kárelvének elfogadása mellett, és közvetlenül nem kritizálja a moralista jellegű jogszabályalkotást sem,[251] feltételezhető, hogy semlegesség melletti elköteleződése gyanúval tölti el a paternalista jellegű állami beavatkozásokkal szemben. Rawls paternalizmussal kapcsolatos ellenérzései két ponton érhetőek tetten a munkájában. (1) Egyrészt nem ért egyet a közintézmények, például az egyetemek vagy a színházak állami támogatásával azon az alapon, hogy ezen intézmények tevékenységei önmagukban értékesek volnának.[252] Az ilyen jellegű perfekcionista beavatkozások kedvezők lehetnek a társadalom bizonyos tagjai számára, de Rawls szerint nincs bizonyíték arra, hogy ezek szükségszerűen a leghátrányosabb helyzetben lévők javát szolgálják. (2) Rawls megengedőbb a korábban

of Equality, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2000, 211–237. Vö. Christopher Wolfe: Liberalism and Paternalism: A Critique of Ronald Dworkin, *The Review of Politics* 56, 4 (1994) 615–640.

[248] John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, ford. Krokovay Zsolt, Budapest: Osiris 1997, 21.

[249] Az igazságosság két alapelvének több változata is megtalálható Rawls művében. A kezdeti megfogalmazás szerint az első alapelv azt követeli meg, hogy „minden személynek egyenlő joga legyen a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra". A második alapelv szerint „a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk, hogy a.) okkal várhassuk, hogy mindenki számára előnyösek, s ugyanakkor b.) olyan pozíciókhoz és hivatalokhoz kötődjnek, amelyek mindenki előtt nyitva állnak." Uo. 87.

[250] John Rawls: Justice as Fairness: Political not Metaphysical, *Philosophy & Public Affairs* 14, 3 (1985) 223–251, 249–250 (saját fordítás).

[251] Robert P. George: *Making Men Moral – Civil Liberties and Public Morality*, Oxford: Clarendon Press 1995, 140–141.

[252] Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 394.

csak gyenge paternalizmusnak nevezett paternalizmus eseteivel kapcsolatban, például a gyermekek vagy értelmi fogyatékosok esetében. Ez a megengedő álláspont egyenes következménye annak a hipotetikus szerződéses módszernek, amelyre Rawls egész elmélete támaszkodik, és amivel Rawls az igazságosság két alapelvének elfogadása mellett érvel. A racionális választás az eredeti helyzetben a gyenge paternalizmus elfogadása, hiszen észszerűnek tűnik „bebiztosítani" magunkat arra az esetre, ha a tudatlanság fátylán túl értelmünk valamilyen fogyatékosságával szembesülnénk. Ezt követően Rawls arra nézve is iránymutatást ad, hogy milyen elvek mentén kell a gyenge paternalizmus eseteit gyakorolni. A paternalista döntéseknek mindig az egyén saját jól felfogott preferenciáit és érdekeit (*settled prefences and interests*) kell szem előtt tartaniuk, amennyiben ezek a preferenciák nem észszerűtlenek; abban az esetben, ha az egyén saját preferenciái nem ismertek, akkor az alapvető javak elmélete fogja meghatározni, hogy milyen preferenciákat kell tulajdonítani neki.[253] Ez a látszólag hasznos iránymutatás két szempontból is problémás, mivel teret hagy a paternalizmus Rawls liberalizmusával inkoherens, perfekcionista értelmezésének. Egyrészt az a követelmény, hogy az egyén „saját jól felfogott preferenciái" ne legyenek irracionálisak, függ attól, hogy hogyan értelmezzük a racionalitás és az irracionalitás fogalmait. Másrészt, abban az esetben, amikor nem ismertek az egyén saját preferenciái, a paternalizmus irányát olyan „objektív", Rawls által alapvetőnek nevezett javak határozzák meg, amelyek természe-

[253] Uo. 302.

tük szerint olyanok, hogy mindenki többet akar belőlük.[254] Rawls kritikusai azonban rámutatnak arra, hogy az alapvető javak elmélete nem alkalmazható egyenlő módon minden emberre vagy embercsoportra. Az olyan paternalista beavatkozás például, amely egy nyugati szempontból kezdetlegesnek tartott törzsi közösség tagjaira kívánja (az alapvető javak közé sorolt) egyéni szabadságjogok koncepcióját rákényszeríteni, nem feltétlenül tekinthető kívánatosnak.[255] Talán azért, hogy ez utóbbi problémát elkerülje, Rawls a gyenge paternalizmus igazoltságához egy további konjunktív feltétel teljesülését is megköveteli: az egyénnek, miután értelme kifejlődött vagy azt teljes mértékben visszanyerte, el kell fogadnia azokat a paternalista intézkedéseket, amiket mások korábban az ő érdekében tettek.[256]

Visszatérve az államsemlegesség kérdésére, a következőkben azt vizsgáljuk, hogy milyen kritikák fogalmazódtak meg a semlegességgel szemben.[257] A legegyszerűbb, „logikai" jellegű ellenérv a semlegesség követelményének inkoherens jellegét hangsúlyozza és azon a megfigyelésen alapszik, hogy a semlegesség melletti állásfoglalás szükség-

[254] Uo. 89, 124. Rawls hét alapvető jószágot sorol fel: szabadság, jog, hatalom, lehetőség, jövedelem, vagyon, illetve az önbecsülés.

[255] Vinit Haksar: *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press 1979, 184.

[256] Az utólagos beleegyezés kérdésével a III.1.2 fejezetben már részletesen foglalkoztunk. Rawls hangsúlyozza, hogy az utólagos beleegyezés szükséges, de nem elégséges feltétele a gyenge paternalizmus megengedésének.

[257] A semlegességgel szembeni ellenérveket részletesen tárgyalja Kis János. Kis János: *Az állam semlegessége*, Budapest: Atlantisz 1997, 76–80.

szerűen bizonyos morális előfeltételek elfogadásával jár együtt. Amikor valaki a semlegesség mellett foglal állást, nem cselekszik semlegesen, hiszen a semlegesség doktrínája már maga is egy specifikus (liberális) világnézet részét képezi, vagyis a semlegesség követelménye önmagában véve ellentmondásos.

A semlegesség követelményével szembeni második ellenérv a semleges politikai cselekvés lehetetlenségét hangsúlyozza. Az érv képviselői szerint nem arról van szó, hogy az államnak ne kellene semlegesnek lennie, hanem egyszerűen arról, hogy nem tud semleges lenni bizonyos helyzetekben. Az érv szemléltetésére Joseph Raz két szituációt vázol fel Szomália és Etiópia háborús konfliktusához kapcsolódóan.[258] Az első szituáció szerint egy harmadik állam, Uruguay hadianyag szállításával nyújt segítséget Szomáliának. A második szituációban Uruguay nem támogatja Szomáliát, annak ellenére, hogy rendelkezik a támogatáshoz szükséges erőforrásokkal. Egyértelmű, hogy az első helyzetben Uruguay nem tekinthető semlegesnek, hiszen aktív segítséget nyújt a konfliktusban részt vevő egyik félnek. Raz ugyanakkor azt állítja, hogy Uruguay a második szituációban sem semleges, mivel látszólagos kívülmaradása ellenére a segítségnyújtás elmulasztása korlátozza Szomáliát háborús céljainak elérésében és közvetve Etiópiát segíti. Úgy tűnik tehát, hogy ebben a helyzetben mindkét lehetséges

[258] Raz feltehetően a Szomália és Etiópia közötti 1977–78-as ogadeni háborúra utal. A fegyveres konfliktus, amelybe a hidegháborús nagyhatalmak is beavatkoztak, az Etiópiához tartozó Ogaden tartomány birtoklásáért folyt és végül a Szovjetunió által támogatott Etiópia győzelmével zárult. Raz: *The Morality of Freedom*, 121.

döntés sérti a semlegesség követelményét.[259] Természetesen Raz példájából nem lehet arra következtetni, hogy az állam soha sem tud semlegesen cselekedni. Ugyanakkor az is igaz, hogy sokszor az állami szabályozás elmaradása vagy a kormányzati állásfoglalás hiánya hallgatólagos értékválasztást jelent. Az állam, amikor megtiltja vagy engedélyezi az abortuszt, explicit módon vagy hallgatólagosan, de mindenképp állást foglal a méhmagzat jogi státusával kapcsolatban.[260] Ebben az esetben nincs „harmadik", semleges döntési lehetőség.

Szintén felhozható a semlegesség követelményével szemben, hogy „önmegsemmisítő jellegű", mert egy világnézetileg semleges politikai közösség nem képes megvédeni az alapjául szolgáló plurális értékrendet az olyan szélsőséges és kirekesztő nézetekkel szemben, amelyeknek célja a pluralizmus és a semlegesség felszámolása.[261] Ez a gondolatmenet nagyon hasonló a szólásszabadság klasszikus milliánus megközelítésével szemben felhozott érvhez, ami azt hangsúlyozza, hogy a „vélemények szabadpiaca" nem képes megfelelően kordában tartani a hamis vagy káros véleményeket.

[259] Sadurski szerint Raz érvelése nem teljesen helyes. Mind Etiópia, mind Szomália egy sor racionális elvárással kezd háborúba külföldi szövetségeseit illetően. Uruguay beavatkozásának hiánya csak akkor sérti a semlegesség követelményét, ha Szomáliának jó oka volt azt hinni, hogy számíthat az uruguayi fegyverszállítmányokra a konfliktus kitörését követően. Sadurski: Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle, 126.

[260] Kis: *Az állam semlegessége*, 76.

[261] Will Kymlicka: Liberal Individualism and Liberal Neutrality, *Ethics* 99, 4 (1989) 883–905, 893–894.

Az államsemlegesség kritikája összekapcsolható a liberalizmus közösségelvű bírálatával is. A kommunitárius szerzők szerint a semlegesség eszméjét fel kell adni egy objektív közjó-felfogás megvalósítása érdekében.[262] Egy kommunitárius társadalomban a közjó a jó élet „szubsztantív" értelmezésével kapcsolódik össze. Ez sok esetben politikai perfekcionizmussal is társul, amely az állam feladatává teszi a közjóval összhangban álló életfelfogások terjesztését, és az azzal ellentétes életfelfogások háttérbe szorítását.

A kommunitárius szerzők kétségbe vonják az individualizmus modern társadalmakban játszott kiemelt szerepét.[263] Ezzel összefüggésben kritizálják az általuk csak „tehermentesnek" nevezett liberális emberfelfogást,[264] amely azt feltételezi, hogy az egyén képes önmagát „absztrakt módon", saját személyes céljaitól és körülményeitől, társadalmi szerepeitől és kötelezettségeitől függetlenül meghatározni. A liberálisok szerint a „tehermentes én" logikailag megelőzi a jó élettel kapcsolatos elképzelések kialakítását: az egyén mindenféle társadalmi kötöttségek nélkül választhatja meg céljait és formálhatja a jóról alkotott felfogását.[265] Sandel szerint a „tehermentes én" koncepciója téves, ezért fel kell cserélni a „szituált én" fogalmával, vagyis egy olyan emberképpel, ami az emberek közösségbe való beágyazottságát hangsúlyozza, és amelyben az egyén nem megelőzi a közösségi célokat, hanem azok által részben meghatározott. Amennyiben elfogadjuk az egyént megelőző, a priori közösségi célok létét, akkor ez magával hozza a semlegesség eszméjével való szakítást és adott esetben a paternalizmus elfogadását is.

[262] Will Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2. kiadás, 2002, 220.

[263] Lásd IV.1.4. fejezet.

[264] A „tehermentes én" kifejezés megalkotása Michael Sandel nevéhez kapcsolódik. Michael J. Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, 15–24, 47–59, 120. Magyarul lásd Michael J. Sandel: Procedurális köztársaság és a „tehermentes" én, in Huoranszki (szerk.): *Modern politikai filozófia*, 161–173.

[265] Lásd Győrfi Tamás: A kommunitarizmus alkotmányelmélete, *Fundamentum* 8, 1 (2004) 5–22, 6.

V. A PATERNALIZMUS ERÉNYETIKAI MEGKÖZELÍTÉSE

1. Az erényetikai irány

Az eddigiek során a paternalizmus igazolását a személyes autonómia feltétlen tiszteletét előíró kötelességetika és az „atyáskodó" beavatkozás következményeit hangsúlyozó következményetika oldaláról vizsgáltuk meg. A következőkben a normatív etika harmadik irányzatának, az erényetikának az alkalmazhatóságát vizsgáljuk meg a paternalista intézkedések megengedhetőségével kapcsolatban.[266]

Habár az erényetika hagyománya egészen az antik görög filozófiáig nyúlik vissza, annak modern változatai csak a XX. század második felében jelentek meg. Az erényetika újjáéledését Elizabeth Anscombe *Modern erkölcsfilozófia* című, 1958-ban publikált tanulmányához szokták kötni, amiben Anscombe, Arisztotelésztől inspirálva olyan fogalmak újrafelfedezésére ösztönzi a kortárs morálfilozófusokat, mint az erény, a jellem vagy a kiteljesedés (*flourishing*).[267] Az erény-

[266] Az erényetika bemutatásánál egy korábbi, az erény-jogelmélet kérdésével foglalkozó írásomra támaszkodom. Lásd Szerletics Antal: Erény-jogelmélet (Virtue jurisprudence), in Fekete Balázs – Fleck Zoltán (szerk.): *Tanulmányok a kortárs jogelméletről*, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó 2015, 286–293.

[267] Elizabeth Anscombe: A modern erkölcsfilozófia, in Lónyai (szerk.): *Tények és értékek*, 648.

központú etikai gondolkodás reneszánszának egyik oka az erkölcsök kodifikálhatóságába vetett hit fokozatos megkérdőjeleződése volt. Míg a korábbi etikai irányzatok, például Kant kötelességetikája vagy Bentham utilitarizmusa, a felvilágosodás eszméinek hatására olyan absztrakt és univerzálisan érvényes erkölcsi elvek kidolgozására törekedtek, amelyek előzetes mércéül szolgálnak egy cselekvés helyességének meghatározásához, addig az erényetika a helyes cselekvés szituációfüggőségét hangsúlyozza. Az erényetika képviselői szerint elvont erkölcsi szabályok helyett az emberek erényes jellemének kialakítására kell törekedni, ami biztosítja az egyén helyes cselekvését akkor, amikor egy erkölcsi dilemmával szembesül.

Anscombe cikkét követően több különböző erényetikai irányzat is kidolgozásra került.[268] Ezeket célszerű a kötelességetikákkal és a következményetikákkal szembeállítva jellemezni, mert így szemléletesebbé válnak a közöttük lévő hasonlóságok.[269] (1) Az erényetika alapvetően a cselekvő személy jellemére fókuszál, míg a deontikus vagy konzekvencialista irányzatok cselekvés-központúak, vagyis elsősorban a helyes cselekvés szabályait igyekeznek meghatározni. A cselekvő személy jellemének középpontba kerülésével a hangsúly a „mit helyes tenni?" kérdéséről áttevődik a „milyen az erényes jellem?" kérdésére. (2) Az erényetika elsősorban ún. „aretaikus", erkölcsi karaktert leíró kifejezéseket használ (például „jó", „erényes", „kiváló") és lehetőség szerint kerüli az olyan „deontikus" fogalmakat, amelyek egy morális szabálynak való megfelelést implikálnak (például „helyes", „rossz", „kell", „kötelező"). (3) Korábban már említettük, hogy a „hagyományos" etikai irányzatok univerzálisan alkalmazható, absztrakt erkölcsi szabályok kidolgozására törekszenek. Az erényetika ezzel szemben tagadja az erkölcs kodifikálhatóságát, mivel abból a feltételezésből indul ki, hogy a helyes cselekvés szituációfüggő, és nincs olyan döntési eljárás, ami alkalmazkodni tudna a folyamatosan változó élethelyzetek komplexitásához. Az erkölcs ilyen értelemben vett indetermináltságára már Arisztotelész is felhívta a figyelmet:

„Azt azonban általános elvül bocsássuk előre, hogy minden olyan elméletnek, amely a cselekvésre vonatkozik, csupán körvonalakban szabad mozognia, s nem szabad szabatos kifejtésre törekednie [...]. Az egyes esetekre vonatkozó fejtegetés sem szakismeret, sem hagyományos tanrendszer körébe nem vonható, hanem mindig magának a cselekvő személynek kell – az adott eset figyelembevételével – tisztába jönnie a feladattal, akárcsak az orvoslásban vagy a hajókormányzásban."[270]

[268] A klasszikus *eudaimonikus* irányzatok mellett kiemelhető a Michael Slote nevéhez kapcsolódó „cselekvő-alapú" (*agent-based*) erényetika és a feminista szerzők által kidolgozott gondoskodásetika. Ez utóbbi irányzat és az erényetika viszonya tisztázatlan. Vö. V.3. fejezet.

[269] Marcia Baron – Philip Pettit – Michael Slote: *Three Methods of Ethics: A Debate*, Cambridge, Mass.: Wiley-Blackwell 1997, 182.

[270] Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós, Budapest: Európa 1997, 42 (1104a).

(4) Az erényetikai irányzatok a motiváció terén nem a kötelesség fogalmát hangsúlyozzák: az erkölcsileg helyes cselekedetek mögött olyan *vágyak* vannak, amilyen az erényes emberekre jellemzőek.

Az imént felsorolt jellemzők ismeretében számolni kell azzal a gyakran hangoztatott kritikával, hogy az erényetika nem tud cselekvésirányító funkciót betölteni, mivel nem képes „előre" meghatározni, hogy mit kell tenni egy adott szituációban. Ezt a vádat az irányzat képviselői visszautasítják, hangsúlyozva, hogy az erényetika is képes kézzelfogható magatartásszabályokat alkotni. Ezeket a következő általános alakban lehet formalizálni: „Cselekedj úgy, ahogy egy erényes (a konkrét szituációtól függően: becsületes, nagylelkű, igazságos, bátor, stb.) személy cselekedne az adott helyzetben!". Minden egyes erény (és minden egyes vétek is, negatív formában) egy hasonló szerkezetű, Hursthouse által *v-szabálynak* nevezett magatartásmintát generál.[271] Látni kell azonban, hogy a *v-szabályok* „homályos", értékelésre nyitott *aretaikus* fogalmakat használnak (becsületes, nagylelkű, igazságos, bátor stb.), tehát csak olyan szituációkban tűnnek működőképesnek, amikor viszonylag egyértelmű, hogy az adott erény mit kíván meg a cselekvőtől. A paternalizmus kapcsán még visszatérünk a *v-szabályok* kérdésére, de előbb részletesebben megvizsgáljuk az erény fogalmát és az erényes jellem kialakításának módját.

[271] A Hursthouse által *v-rule*-nak (*virtue-rule-nak*) nevezett szabály magyar fordítása *erény-szabály* vagy *e-szabály* is lehet. Rosalind Hursthouse: *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press 1999, 36.

1.1. Arisztotelész az erényekről

A modern erényetikai irányzatok nem mindegyike arisztoteliánus, de három Arisztotelészhez kapcsolódó fogalom szinte mindegyik elméletben kulcsfontosságú szerephez jut: az erény (*arête*), az okosság (*phronesis*) és a boldogság vagy „jól-lét" (*eudaimonia*). Ez a rész a három fogalom egymáshoz való viszonyát, illetve az erény fogalmának Arisztotelész által adott meghatározását vizsgálja. Közvetlen témánk szempontjából ez azért fontos, hogy a későbbiekben azonosítani tudjuk az atyáskodó magatartások mögött meghúzódó erényeket vagy vétkeket.

Arisztotelész etikája teleologikus jellegű. Elmélete szerint nem azért teszünk meg bizonyos dolgokat, mert önmagunkban helyesnek ítéljük őket, hanem mert olyannak találjuk ezeket, amelyek közelebb visznek bennünket egy „végső jóhoz".[272] A *Nikomakhoszi etika* a következőképp kezdődik:

> „Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy »jó az, amire minden irányul«. [...] S mivel sokféle cselekvés, mesterség és tudomány van, sokféle a végcél is: az orvostudományé az egészség, a hajóépítő szakmáé a hajó, a hadtudományé a győzelem, a gazdálkodásé a gazdaság."[273]

[272] David Ross: *Arisztotelész*, ford. Steiger Kornél, Budapest: Osiris 2001, 253.

[273] Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 5 (1094a).

A felsorolt javak (egészség, háborús győzelem, gazdaság stb.) azonban pusztán eszközként szolgálnak valamilyen „távolabbi" cél eléréséhez, ami szintén eszközzé válhat egy másik, magasabbrendű *télosz* kontextusában. A teleologikus láncolat végén lennie kell egy olyan célnak „amire minden irányul". Arisztotelész szerint az emberi életnek ilyen önértékkel rendelkező végcélja a boldogság (*eudaimonia*),[274] ami nem más, mint a léleknek erény (*arête*) szerint való tevékenysége. A boldogsághoz az erények gyakorlásán keresztül vezet az út: ahogy az építőmesterséget az építés során tanulja meg az ember, erényes és boldog emberré erényes tettek megtétele során válik.[275] Az erényes jellem

[274] Az *eudaimonia* boldogságként való fordítása nem pontos. Ross szerint a boldogság hétköznapi értelemben egy hedonisztikus állapotot jelent, míg az *eudaimonia* egy aktív tevékenységet jelöl, ami nem azonos az élvezettel (bár az élvezet természetes kísérője neki). Hursthouse szerint a boldogság és az *eudaimonia* között lényeges különbség, hogy az előbbi fogalom szubjektív, az utóbbi objektív jellegű. Kissé leegyszerűsítve: valaki akkor boldog, ha boldognak tartja magát, míg a „jól-lét" (*well-being, flourishing*) objektív értékítélet tárgya lehet. Ross: *Arisztotelész*, 256. Hursthouse: *On Virtue Ethics*, 9–10.

[275] Ahogy arra MacIntyre is felhívja a figyelmet, az erények és a boldogság nem egyszerű eszköz–cél viszonyban állnak egymással. Az erényes élet szükséges, de nem elégséges feltétele a boldogságnak. Egy súlyosan beteg vagy szegény ember élete, akármilyen erényes is, nem nevezhető „virágzó" életnek. Az erények ugyanakkor nem csak eszközök a boldogság elérésére, hanem önmagukban vett értékük is van. Arisztotelészt idézve: „[...] a kitüntetést, a gyönyört, az észt s minden erényt – igaz önmagukért is keressük, mert még ha semmi előny sem származnék belőlük, akkor is óhajtanók őket; de keressük őket a boldogságért is, mert úgy érezzük, hogy általuk leszünk boldogok." Annak a kérdésnek a megválaszolásában, hogy az erények gyakorlása pontosan miért vezet *eudaimoniához*, a modern pszichológia egyik irányzata, a Martin Seligman és a magyar származású Csíkszentmihályi Mihály neve által fémjelzett pozitív pszichológia lehet segítségünkre. Eszerint az emberi „jól-lét" (*eudaimonia*) nem passzív állapot (a fájdalom hiánya vagy hedonista örömérzet), hanem akkor jelentkezik, amikor képességeinket aktívan, harmonikus tudatállapotban, erőfeszítés nélkül gyakoroljuk (ún. áramlatélmény). Az erényes cselekvések által kiváltott érzelmi hangoltság ezzel a *flow* állapottal rokonítható. Alasdair C. MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press 2007, 149. Julia Annas: *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press 2011, 70. Csíkszentmihályi Mihály: *Flow – Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája.*, Budapest: Akadémiai Kiadó 2015, 105.

nem természettől fogva adott, mint például az érzékelés képessége, hanem gyakorlat során fejlődik ki. De hogyan gyakorolhatja az erényeket az, aki még nincs az erények birtokában?

A látszólagos ellentmondás feloldásához különbséget kell tenni az erényes lelki alkatot *megalkotó* és az abból *fakadó* tettek között.[276] Az erényt megalkotó cselekedetek külsődleges megjelenésükben hasonlóak a ténylegesen erényes tettekhez, de a két cselekvéstípushoz kapcsolódó mentális diszpozíció tekintetében eltérés mutatkozik. A különbség illusztrálására egy mesterségekkel (*techné*) kapcsolatos analógiát alkalmazhatunk.[277] Egy hivatás valódi mestere nem lehet közömbös az iránt, amit tesz: belső indíttatásnál

[276] Ross: *Arisztotelész*, 261.

[277] Annas megjegyzi, hogy a mesterségekkel kapcsolatos analógia csak bizonyos mesterségek esetén működik. A megfelelő érzelmi hangoltságnak nincsen különösebb jelentősége az olyan mesterségek esetében, amelyek egy produktum előállítására irányulnak (például fazekasság vagy hajóépítés). Annas: *Intelligent Virtue*, 66.

fogva gyakorolja az adott tevékenységet, azért, mert örömét leli benne, és mert valamilyen belső (*intrinsic*) értéket vél felfedezni az adott gyakorlatban. MacIntyre megkülönböztetése szerint a gyakorlati tevékenységekhez „belső" és „külső" értékek kapcsolódhatnak.[278] Lehetséges, hogy egyes sakkozók csak külső javak elérésének (például pénz, társadalmi megbecsülés) céljából sakkoznak, de „sakkmesterré" csak az válhat, aki a sakkot a játék által nyújtott belső értékek (például stratégiai gondolkodás) miatt űzi. A mesterségekhez hasonlóan, az erényes cselekedetek mögött is valamilyen „belső" motivációnak kell állnia. A nagylelkű embernek azért nem esik nehezére az adakozás, mert belső indíttatásból, az adakozás kedvéért ad. Ezzel szemben a gyermek, aki csak külső hatásra, például szülői parancsra osztja meg zsebpénzét a testvérével, nem rendelkezik a nagylelkűség erényével.[279]

Arisztotelész különbséget tesz erkölcsi és észbeli erények között. Míg az észbeli erények a helyes gondolkodásra való képességet jelentik és tanulás útján fejleszthetőek,[280] addig az erkölcsi erények az előbbiekben leírtak szerint, gyakorlás eredményeképp alakulnak ki. A bátor viselkedést nem lehet könyvekből megtanulni, hanem bátor tettek útján kell megtapasztalni és gyakorlati úton kell felfedezni, hogy az

278 MacIntyre: *After Virtue*, 188.

279 Természetesen egy ilyen „kívülről motivált" cselekedet hozzájárul egy erényes (nagylelkű) lelki alkat kialakulásához.

280 Az öt legfontosabb észbeli erény a tudomány (*episztémé*), a mesterség (*techné*), az okosság (*phronesis*), az ész (*nous*) és a bölcsesség (*sophia*). Az etikában a *phronesisnek*, vagyis a helyes megfontolás képességének jut kiemelt szerep.

adott helyzetben a bátorság milyen mértékére van szükség. Az erények ugyanis mindig két szélsőséges erkölcsi rossz között helyezkednek el: a bátorság a gyávaság és a vakmerőség, a kedvesség a hízelgés és a házsártosság, a nemes becsvágy a felfuvalkodottság és a kishitűség között. Az „arany középút" az erkölcsi erények tekintetében mindig szituáció- és egyénfüggő, amelynek megtalálásában a helyes megfontolás képessége, vagyis az okosság (*phronesis*) észbeli erénye van segítségünkre. A *phronesis* tehát egy olyan intellektuális képességet takar, ami nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az erkölcsi erényeket a megfelelő módon gyakoroljuk.

1.2. Paternalizmus és erények

A paternalizmus és az erényetika két ponton látszik összekapcsolódni egymással. Az egyik kapcsolódási pontot az erényetika perfekcionista implikációi és a korábban „erkölcsi paternalizmusnak" nevezett paternalizmustípus között találjuk.[281] Ha elfogadjuk Arisztotelész álláspontját, miszerint az emberi kiteljesedés a „léleknek erény szerint való tevékenységében" keresendő, akkor okunk van feltételezni, hogy a politikai közösség egyik feladata az emberek erényes jellemének formálása lesz. Mivel az erényes jellem erényes cselekvések által fejleszthető, minden olyan atyáskodó beavatkozás, ami erényes cselekedetek megtételére kényszeríti az embereket, „jólétet előmozdító" paternalizmusnak számít, hiszen hosszú távon hozzájárul az egyéni kitelje-

281 Lásd II.3. fejezet.

sedés eléréséhez. Az embereket erényesebbé tevő perfekcionista paternalizmus kérdésével a következő fejezetben foglalkozunk.[282]

A másik, talán érdekesebb kérdés az erényetika és a paternalizmus viszonyát illetően az, hogy az erényetika milyen álláspontra helyezkedik a paternalista cselekvések megengedhetőségével kapcsolatban. Általános álláspontot aligha lehet kialakítani ebben a kérdésben, hiszen láttuk, hogy az erényetika „ódzkodik" az absztrakt etikai szabályoktól, és inkább specifikus helyzetekben, a *phronesis* és az erkölcsi erények alkalmazásával határozza meg, hogy egy erényes ember mit tenne az adott esetben. Természetesen Hursthouse *v-szabálya* a paternalizmus kérdésével szembesülő egyénnek is ad némi iránymutatást: „Cselekedj úgy, ahogy egy erényes személy cselekedne az adott helyzetben!". A következő feladat tehát annak meghatározása lesz, hogy egy paternalista szituációban milyen erkölcsi erények, illetve vétkek megjelenéséről lehet beszélni. Munkám azzal a feltételezéssel él, hogy a paternalista cselekvések mögött *döntően* egy erény, a paternalizmus jó szándékú jellegére visszavezethető *gondoskodás* áll. A feltételezés részletesen kidolgozott igazolása meghaladja ennek a munkának a kereteit, így a következőkben csak érintőlegesen tárgyalunk három olyan kérdést, amelyek tisztázása megkerülhetetlennek látszik.

(1) Az első kérdés az, hogy erénynek minősül-e a gondoskodás a hagyományos arisztotelészi felfogás szerint. A *Nikomakhoszi etika* nem nevesíti külön erényként azt,

282 Lásd V.2. fejezet.

de az itt található felsorolás nem kimerítő jellegű, így *ab ovo* nem lehet kizárni annak lehetőségét, hogy a gondoskodás ugyanolyan erkölcsi erénynek számít, mint például az Arisztotelész által említett barátság, bátorság vagy „nemes lelkű adakozás".[283] A modern szakirodalomban található álláspontok megoszlanak a gondoskodás erény-jellegét illetően.[284] Nel Noddings, a gondoskodás etikájának (*ethics of care*) egyik meghatározó képviselője például tagadja, hogy a gondoskodás erénynek számítana.[285] Ő természetes adottságként tekint a gondoskodásra, ami az emberek velük született empatikus képességeiből fejlődik ki, és mindig egymással kapcsolatban lévő személyek konkrét viszonyaiban jelenik meg. Noddings számára a gondoskodás nem lelki alkatot, hanem személyes viszonyt jelent, ami a „gondoskodást nyújtó" és a „gondoskodást kapó" fél között jön létre.[286]

283 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 54–55 (1107b).

284 Maureen Sander-Staudt megemlíti, hogy egyes nézetek szerint a gondoskodás az erények kategóriájába tartozik. Nafsika Athanassoulis az erényetika egyik ágaként említi a gondoskodás etikáját, James Rachels és Raja Halwani szintén a gondoskodás erényetikába való „átemelése" mellett érvel. Maureen Sander-Staudt: Care Ethics, in *Internet Encyclopedia of Philosophy* (2015) [http://www.iep.utm.edu/care-eth/]. Nafsika Athanassoulis: Virtue Ethics, in *Internet Encyclopedia of Philosophy* (2015) [http://www.iep.utm.edu/virtue/].

285 Raja Halwani: Care Ethics And Virtue Ethics, *Hypatia* 18, 3 (2003) 161–192, 181.

286 Noddings felfogását számos kritika érte, főleg azért, mert az egyén morális kötelezettségeit azon személyek körére szűkíti le, akikkel az egyén közvetlen kapcsolatban áll. Egy ilyen gondoskodásfogalomra épített etika nem tud mit kezdeni azokkal, akikhez semmilyen személyes viszony sem fűzi az adott személyt. Uo. 163.

Mások ugyanakkor a gondoskodás erényként való felfogása és a gondoskodás etikájának erényetikába való „beemelése" mellett foglalnak állást,[287] többek közt azért, mert kétséges, hogy egy kizárólag a gondoskodás fogalmára épülő elmélet megfelelően átfogó etikai rendszerré tudna válni.[288]

Ahogy már érintettük, Arisztotelész szerint egy cselekedet csak akkor fog erényesnek számítani, ha a cselekvő bizonyos lelki tulajdonságok birtokában cselekszik, vagyis (1) „tudja, mit akar", (2) „magáért az illető dologért elhatározott szándékból" és (3) „állhatatos és megingathatatlan lelkülettel cselekszik".[289] Az első feltétel azt jelenti, hogy egy erényes cselekvőnek tudnia kell, hogy az adott helyzetben az általa választott cselekvés a helyes: egyfajta tudatos önreflexión alapuló döntést követel meg, ami kizárja a zsigeri érzelmi reakciókon alapuló, az erényes cselekedetekkel csak véletlenül azonos cselekedetek erényes jellegét. A második feltételt már korábban, MacIntyre sakk példája kapcsán tárgyaltuk. Eszerint az erényt mindig az adott gyakorlatban inherens érték és nem valamilyen külső cél elérése érdekében kell gyakorolni. Ha ezeket a feltételeket a gondoskodás kérdésére vonatkoztatjuk, akkor azt látjuk, hogy a helyesen gyakorolt gondoskodás nem egy egyszerű érzelmi reakció, amit kizárólag a másik fél iránt érzett empátia motivál, hanem egy átgondolt döntés eredménye, amit nem instrumentális megfontolásból, hanem a „gondoskodás kedvéért" teszünk.

[287] Rachels – Rachels: *The Elements of Moral Philosophy*, 156.
[288] Halwani: Care Ethics and Virtue Ethics, 163.
[289] Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 47 (1105a).

Arisztotelész szerint az erény nem érzelem vagy képesség, hanem akarati elhatározást feltételező lelki alkat, aminek folytán az érzelmekkel szemben „egy középmérték szerint" helyesen vagy helytelenül viselkedünk. A harag tekintetében például helytelenül viselkedünk, ha túlságosan „hevesek" vagy „lanyhák" vagyunk.[290] Ehhez hasonlóan a gondoskodás is felfogható olyan lelki alkatként, ami középmérték szerinti reakciót feltételez egy érzelem, egészen pontosan az empátia vonatkozásában. A gondoskodás hiánya ugyanolyan vétek, mint a túlzásba vitt gondoskodás. A gondoskodás erénye kiegyensúlyozottságot feltételez, amit a *phronesis* segítségével pontosan úgy gyakorolnak, „*amikor*, ami *miatt*, akikkel *szemben*, ami *célból*, s *ahogyan* kell".[291]

Végezetül meg kell említeni az erényeknek azt az ismertetőjegyét, hogy azok gyakorlása az ember kiteljesedéséhez (*eudaimonia*) vezet. Amennyiben a gondoskodás erénynek minősül, akkor annak valamilyen formában hozzá kell járulnia ennek a kiteljesedésnek az eléréséhez. Ez két aspektusból is megvalósulni látszik. Egyrészt megfelelő gondoskodás nélkül nem valószínű, hogy valaki fizikálisan, mentálisan és emocionálisan egészséges, „virágzó" felnőtté képes válni. Ugyanakkor gondoskodni valakiről szintén az emberi kiteljesedés része, hiszen bensőséges emberi kapcsolataink gondoskodó tevékenységünk nyomán látszanak kibontakozni.[292] John Kultgen megfogalmazása szerint a

[290] Uo. 49 (1105b).
[291] Uo. 52 (1106b). Halwani: Care Ethics and Virtue Ethics, 182.
[292] Halwani: Care Ethics and Virtue Ethics, 182–183.

„gondoskodás szarkalábai" emberségünk legfontosabb jelei közé tartoznak.[293]

(2) Amennyiben elfogadjuk a gondoskodás erény jellegét, a következő kérdés az, hogy szükségszerű kapcsolat van-e a paternalista cselekvések és a gondoskodás erénye között. Egyrészről korántsem egyértelmű, hogy az atyáskodó viselkedések mögött *csak* a gondoskodás erénye állhat. A paternalizmus más erényeket is megjeleníthet, gondoljunk például a szakmai elhivatottság vagy a barátság erényére. Lehetséges azonban, hogy a gondoskodásra olyan *közös* erényként tekintsünk, amely minden paternalista cselekvés során jelen van.[294] Ennek alátámasztására egyrészt a paternalizmus jó szándékú jellegére hivatkozhatunk, ami egyben az „erényes" gondoskodás előfeltétele is. Szintén hidat képez a paternalizmus és a gondoskodás között az empátián alapuló közös érzelmi háttér.

(3) Végül, a harmadik tisztázandó kérdés az, hogy pontosan milyen paternalista intézkedéseket igazol a gondoskodás erénye. Feltételezve, hogy *csak* a gondoskodás erénye jelenik meg a paternalizmussal járó szituációkban, Hursthouse *v-szabályát* alkalmazva a következő mércét állíthatjuk fel a helyes cselekvés meghatározására: „Cselekedj úgy, ahogy egy gondoskodó személy cselekedne az adott szituációban!". Ebből is látható, hogy a gondoskodás helyes mértéke és formája szituációfüggő, aminek felmérésére a

[293] Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 7.

[294] A paternalizmus erkölcsileg elfogadhatatlan megnyilvánulásai mögött a helytelenül gyakorolt gondoskodás valamilyen formája áll (például túlzásba vitt gondoskodás).

phronesis van az egyén segítségére. A gondoskodást sokféleképpen lehet rosszul gyakorolni. Tévedhetünk például annak mértékében, annak okában vagy céljában és annak módjában is.[295] Első pillantásra talán vannak, akik azt mondanák, hogy a paternalizmus erényetikai megközelítése megengedőbb az erős paternalizmus tekintetében, mint az autonómiaalapú megközelítések. Jobb azonban nem általánosítani: egyes nézetek szerint például a személyes autonómia korlátozásával járó erős paternalizmus egyáltalán nem lehet erényes, mert egyfajta *tiszteletlenséget* sugall a paternalizmus alanyával szemben.

2. Perfekcionizmus

Az erényetika elfogadása esetén természetesnek látszik egy perfekcionista politikai szemlélet elfogadása is. Bár nem minden perfekcionista szerző indul ki erényetikai alapokból, a két felfogás közötti szoros kapcsolat már Arisztotelésznél is megmutatkozik:

> „Így nyilvánvaló, hogy az erényről gondoskodni kell, legalábbis egy olyan városállamban, melyet nemcsak szóval, hanem a valóságban is annak nevezhetünk. […] A városállam tehát nem egyéb, mint a nemzetségeknek és a falvaknak társulása a tökéletesség és az autarkeia céljából, ez meg, mint mondom,

[295] Halwani: Care Ethics and Virtue Ethics, 182.

a boldog és erényes élet. Azaz meg kell állapítanunk, hogy az állami közösség az erényes cselekedetek ápolására áll fenn, nem pedig a puszta együttélés kedvéért."[296]

Amennyiben elfogadjuk, hogy az emberi élet célja az *eudaimonia* elérése, ami egy erényes jellem „külső segítséggel" történő kialakításával érhető el, akkor érthető, hogy az állam egyik feladata állampolgárainak erkölcsi nevelése lesz. Ez Arisztotelész szerint akár kényszer alkalmazását is jelentheti, mivel sokan nem hallgatnak a racionális érvekre, és képtelenek az erkölcsi tökéletességet önerőből megvalósítani. Az emberek „természettől fogva úgy vannak alkotva, hogy nem a szeméremérzetnek engedelmeskednek, hanem csupán a félelemnek, s az erkölcstelen dolgoktól nem ezek rútsága, hanem csupán a megtorlás miatt tartózkodnak".[297]

Ezen a ponton érdemes különbséget tenni a perfekcionista irányzatok két csoportja között.[298] Az emberi természet tökéletesítésére fókuszáló perfekcionista elméletek az előző bekezdés szerint összefüggésbe hozhatók az erényetikával. Ezen elméletek célja olyan perfekcionista javak átadása, amelyek hozzájárulnak az emberi jellem fejlődéséhez és ezen keresztül az emberi kiteljesedés eléréséhez.

[296] Arisztotelész: *Politika*, ford. Szabó Miklós, Budapest: Gondolat 1984, 150–151 (1280b-1281a).

[297] Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 359 (1179b).

[298] Steven Wall: Perfectionism in Moral and Political Philosophy, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition) [http://plato.stanford.edu/entries/perfectionism-moral/].

A perfekcionista irányzatok másik csoportja nem az emberi természetre helyezi a hangsúlyt, hanem olyan „objektív" külső javak megvalósítására törekszik, amelyekről azt feltételezi, hogy egyéni preferenciáktól függetlenül jobbá teszik minden ember életét.[299] Általában véve úgy tűnik, hogy a perfekcionizmus mindkét irányzata több teret enged a paternalizmusnak, mint az autonómiát előtérbe helyező elméletek. Ez azonban nem jelenti a paternalizmus feltétel nélküli elfogadását, különösen akkor nem, ha egy gondolati csavarral a személyes autonómiát olyan jószággá tesszük, amelynek központi szerep jut a boldog élet elérésében.

2.1. Liberális perfekcionizmus

A „liberális perfekcionizmus" kifejezés első pillantásra ellentmondásosnak látszik. Alapvetően arra próbál utalni, hogy a perfekcionista politikai intézkedések elfogadhatók (vagy egyenesen kívánatosak), ha a liberalizmus alapértékeinek, vagyis a szabadság és a személyes autonómia előmozdítását célozzák. Ez az irányzat a többi perfekcionista elmélethez hasonlóan az államsemlegesség feladásával jár. A különbség az, hogy ebben az esetben a személyes autonómia az emberi jólét központi elemének számít, így annak kibontakoztatására a politikai közösségnek is törekednie kell.

[299] A konzekvencializmus kapcsán már foglalkoztunk a perfekcionizmusnak ezzel a formájával. Lásd III.2. fejezet.

A liberális perfekcionizmus legjelentősebb képviselője Joseph Raz.[300] Raz elmélete megtartja ugyan a kárelvet, de a kárelv mögött meghúzódó semlegességi elvet felváltja egy perfekcionista módon értelmezett autonómiafogalom követelményeivel.[301] Ennek egyik legfontosabb következménye, hogy Raz kárelve megengedő bizonyos önkárosító magatartások korlátozásával kapcsolatban, vagyis Mill-lel szemben nem zárja ki az erős paternalizmus lehetőségét. Mielőtt azonban rátérnénk Raz perfekcionista kárelvének vizsgálatára, érdemes röviden a mögötte álló sajátos autonómiakoncepcióra is kitérni.

Raz számára az autonómia a modern társadalmak legfontosabb értéke. Az autonómia olyan képességeket feltételez, amelyek elengedhetetlenek ahhoz, hogy valaki boldogulni tudjon az őt körülvevő modern világ összetett viszonyai között.[302] Ha ezt elfogadjuk, akkor jó okunk van arra, hogy saját magunkat és másokat is autonómokká tegyünk. Azonban az autonómia sajátos jellegzetessége, hogy senkit sem lehet erőszakkal autonómmá tenni, hiszen ez éppen a kialakítani kívánt autonómia sérelmét jelentené.[303] Az autonómia értéke tehát két eltérő normatív követelményt támaszt: egyrészt egy *negatív* követelményt, ami a többi ember autonómiájába való be nem avatkozást jelent, másrészt egy *pozitív* követelményt, ami az autonómia kialakításához és megőrzéséhez szükséges társadalmi feltételek megteremtését és fenntartását feltételezi. Raz szavaival élve, „a lovat nem lehet akarata ellenére megitatni, de el lehet vezetni a vízhez, hogy igyon".[304] Ehhez hasonlóan, az autonómia sem kényszeríthető ki erőszakkal, de lehet olyan kedvező körülményeket teremteni, amelyek hozzájárulnak az egyéni autonómia létrejöttéhez.

Már említettük, hogy a kárelv perfekcionista értelmezése megengedőbb az erős paternalizmus vonatkozásában. Raz álláspontja szerint a kár legtöbb formája, ideértve az önkéntesen vállalt önkár eseteit is, csökkenti a rendelkezésre álló választási lehetőségek számát, vagyis az egyéni autonómia korlátozásával jár együtt.[305] Ennek megfelelően (és kissé ellentmondva az előző bekezdésben foglaltaknak) Raz szerint a paternalizmus kényszerítő változatai is elfogadhatóak, ha alkalmasak arra, hogy az önkárosító magatartás megakadályozásával elejét vegyék az autonómia csökkenésének. A liberálisok tévednek, amikor „utolsó leheletükig" ellenzik a paternalizmus kényszerítő formáit (például büntetőjogi szabályozás), de tolerálják a kényszerrel nem járó paternalizmus eseteit (például fogyasztóvédelmi szabályok). A paternalizmus megengedhetősége nem a kényszer alkalmazásával, hanem annak egyéni autonómiára gyakorolt hatásával van kapcsolatban. Raz ugyanakkor

[300] Az irányzat további képviselőjének tekinthető például Martha Nussbaum vagy Amartya Sen. Lásd Richard J. Arneson: Perfectionism and Politics, *Ethics* 111, 1 (2000) 37–63, 39. Martha C. Nussbaum: Perfectionist Liberalism and Political Liberalism, *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011) 3–45.

[301] Sadurski: Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle, 131.

[302] Raz: *The Morality of Freedom*, 369.

[303] Uo. 407.

[304] Uo.

[305] Uo. 412–420.

hangsúlyozza, hogy ezt a hatást csak eseti alapon lehet felmérni, tehát nincs értelme a priori jelleggel állást foglalni általában a paternalizmus megengedhetőségével kapcsolatban.[306] Ez a gondolat visszaköszön a következő fejezetben, ahol majd látni fogjuk, hogy az erényetika egy általános szabály kidolgozása helyett szintén a paternalizmus esetspecifikus megközelítését helyezi előtérbe.

3. Gondoskodás és paternalizmus

3.1. A gondoskodás etikája

A paternalizmus erényalapú megközelítésének perfekcionista vonatkozásainak megtárgyalása után ebben a fejezetben visszatérünk a gondoskodás és a paternalizmus kapcsolatának vizsgálatára. Az V.1.2. fejezetben a paternalizmus kérdésének egy olyan erényetikai szempontú vizsgálatát kezdtük meg, amely a gondoskodás erényére helyezi a hangsúlyt a paternalista intézkedések igazolhatóságának vizsgálatakor. A gondoskodás fogalmának középpontba állítása azonban szinte „kiált" egy másik etikai irányzat, a feminista szerzők által kidolgozott gondoskodásetika (*ethics of care*) vizsgálata iránt is.

A gondoskodás etikájának egyik alapgondolata szerint a hagyományos etikai elméletek túlnyomórészt „férfi racionalitást" tükröznek. Carol Gilligan „*In a different voice*" című művében azt igyekszik bemutatni, hogy a nők férfiaktól eltérő pszichológiai fejlődése a morális érvelés tekintetében is „eltérő hangnemet" eredményez.[307] Ennek demonstrálására Gilligan egy 11 éves kislány és kisfiú gondolatmenetét mutatja be egy hipotetikus erkölcsi dilemmával kapcsolatban. A gyerekeknek Gilligan kísérletében arra kellett választ adniuk, hogy megengedhetőnek tartják-e, hogy valaki ellopjon egy olyan gyógyszert, amire súlyosan beteg feleségének szüksége van, de nem tudja azt megfizetni.[308] A fiú, Jake érvelése racionalitást és logikát tükröz. A problémát két érték, az élet és a magántulajdon kollíziójaként fogja fel, amelyben a pótolhatatlan emberi élet logikusan elsőbbséget élvez a később is pótolható anyagi javakkal szemben. A kislány, Amy álláspontja kevésbé egyértelmű. Ő az egymással ütköző értékek absztrakt mérlegelése helyett a gyógyszer ellopásának emberi kapcsolatokra gyakorolt hatásával foglalkozik. Elképzelhető, hogy a bűncselekmény révén megmenthető az asszony élete, de ebben az esetben számolni kell azzal is, hogy a férj börtönbe kerül, ami a feleség állapotának további romlásához vezethet. Amy szerint a probléma megoldása is az emberi kapcsolatok fejlesztésében keresendő. Bízik abban, hogy ha a gyógyszerrel rendelkező patikus és a nő férje megbeszélnék egymással a dolgot, akkor biztosan találnának valamilyen kompromisszumos megoldást (például részletfizetés), hiszen a patikus számára világossá válna, hogy a gyógyszer hiánya milyen tragikus következményekkel jár a betegre és annak család-

[306] Uo. 422.

[307] Carol Gilligan: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1982.

[308] Uo. 25.

jára nézve. Az erkölcs Amy számára tehát nem „racionális" igazságossági kérdés, hanem szituációspecifikus emberi kapcsolatok függvénye.

Bár nem valószínű, hogy közvetlen ok-okozati kapcsolat van nemi identitás és morális érvelés között,[309] Gilligan példája segítséget nyújt a gondoskodás etikájának főbb jellemzőinek felvázolásához. (1) A gondoskodás etikájának egyik szembeötlő sajátossága, hogy az igazságosságot középpontba állító, „hagyományos" etikai irányzatokkal szemben elutasító az univerzális, előre lefektetett erkölcsi alapelvek használatát illetően. Az erényetikához hasonlóan, ez az irányzat is kiemeli a szituációk egyedi sajátosságainak figyelembevételét. A specifikumokra való érzékenység azonban nem erkölcsi szabályok „racionális" ismeretét, hanem olyan morális „diszpozíciók" meglétét feltételezi, amelyek gondoskodás révén, a gondoskodás birtokában fejlődnek ki (például empátia).[310] (2) Az erkölcsi kérdések szituációspecifikussága megkérdőjelezi az erkölcsi döntéshozatal pártatlan jellegét is.[311] Míg az absztrakt alapelvek használata egy racionális, érzelmektől mentes és másoktól elszigetelt döntéshozót feltételez, illetve kizárja a „szubjektív" emberi

[309] A férfiak és a nők egyaránt képesek az absztrakt *ethics of justice* és a specifikus kapcsolatokra fókuszáló *ethics of care* nyelvén érvelni. Természetesen nem zárható ki, hogy valamelyik nemre az egyik érvelési forma „jobban" jellemző. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy*, 400.

[310] Uo. 401–402.

[311] Tom L. Beauchamp – James F. Childress: *Principles of Biomedical Ethics*, 4. kiadás, New York: Oxford University Press 1994, 87–88.

kapcsolatokat az erkölcsi döntéshozatal folyamatából, addig a gondoskodás etikája ezeknek a kapcsolatoknak a fontosságát hangsúlyozza. A pártatlanság ebben az elméleti keretben nemkívánatosnak számít, mivel nem lehet helyes döntést hozni anélkül, hogy valaki figyelembe venné a közte és más emberek között fennálló személyes kapcsolatokat és érzelmeket. A gondoskodás etikája tehát az igazságosság etikájának „kognitivista" jellegével szemben a kapcsolatok és az érzelmek figyelembevételét szorgalmazza.[312] (3) Az emberi kapcsolatok előtérbe helyezése a személyes autonómia fogalmának újraértelmezését is lehetővé teszi. A következő fejezetben látni fogjuk, hogy egyes feminista szerzők az autonómiát egy olyan „relációs" fogalomnak tekintik, amelyet pozitív, „gondoskodó" emberi kapcsolatok konstituálnak.

3.2. A paternalizmus mint gondoskodás

A következőkben a paternalizmus gondoskodásalapú megközelítésének néhány elméleti következményét vizsgáljuk meg. Ez a munka egy erényetikai megközelítésnek csak a körvonalait vázolja fel, mert egy részletesen kidolgozott elmélet egy nagyobb lélegzetvételű vállalkozás részét képezné. Itt az alábbi kérdésekkel foglalkozunk:

1. A személyes autonómia fogalmának újraértelmezése
2. Az erős paternalizmus lehetősége
3. Esetspecifikus jelleg
4. Az intézményesített gondoskodás lehetőségei

[312] Uo. 89.

3.2.1. Kapcsolati (relációs) autonómia

A gondoskodás fogalmának középpontba állítása nem feltétlenül zárja ki a paternalizmus autonómiaalapú megközelítését. A gondoskodás etikája párhuzamba állítható a személyes autonómia fogalmát újraértelmező feminista szerzők munkásságával, akik az egyén „kötetlen racionalitásán" (*disengaged rationality*) alapuló individualista megközelítés helyett az autonómia emberi kapcsolatok általi meghatározottságát hangsúlyozzák. Első pillantásra a „kapcsolati autonómia" (*relational autonomy*) gondolata ellentmondásosnak tűnhet, hiszen az autonómia hagyományos felfogása magában foglalja a külső társadalmi beavatkozásoktól való mentességet is. Azonban ha elfogadjuk, hogy az autonómia nem feltétlenül az individuumra jellemző a priori adottság, hanem a társadalmi viszonyok által keletkeztetett (vagy nagyban befolyásolt) állapot, akkor már jobban látszik, hogy bizonyos emberi kapcsolatok nélkülözhetetlenek, más kapcsolatok pedig összeegyeztethetetlenek egy autonómnak nevezhető létezéssel. Az autonómia „relációs" modelljei ezeknek a pozitív (autonómiát építő) és negatív (autonómiát gátló) személyközi és társadalmi kapcsolatoknak a feltárására törekszenek.[313]

[313] Minden bizonnyal a „kapcsolati autonómia" koncepciója ihlette azt a szellemi fogyatékosságokkal és betegségekkel kapcsolatban kialakított progresszív nézetet, amely az ún. „döntési közösségek" szerepét hangsúlyozza a döntéshozatal folyamatában. Eszerint egy döntés nem egyetlen személyhez kapcsolódik, hanem abban szerepe van mindazoknak, akikkel a döntéshozó közvetlen kapcsolatban áll. Ha ez így van, akkor egy döntés autonóm jellegét nemcsak a sérült személy mentális képességei fogják meghatározni, hanem az a támogató közösség is, amellyel a személy kapcsolatban áll döntése meghozatalakor. Lásd Ashley: *Philosophical Models of Autonomy*. Lásd szintén Nuffield Council on Bioethics: *Dementia: Ethical Issues*, London: Nuffield Council on Bioethics 2009, 74.

A hagyományos autonómiaelméletekhez hasonlóan a kapcsolati autonómia elméletei is csoportosíthatóak a szubsztantív és procedurális felosztás szerint.[314] Marina Oshana „erősen szubsztantív" teóriájával az externalista autonómiafelfogásokkal kapcsolatban már foglalkoztunk.[315] Oshana központi gondolata, hogy vannak olyan represszív társadalmi kapcsolatok, amelyek az egyén külső körülményeinek olyan mértékű korlátozásával járnak, ami összeegyeztethetetlen a személyes autonómia fogalmával. Ezek a negatív kapcsolatok akkor is autonómiakorlátozóak, ha a személy elfogadja vagy kívánatosnak tartja azokat, hiszen – ahogy azt a feminista szerzők is kiemelik – az emberek hajlamosak preferenciáikat tudat alatt az elnyomó társadalmi körülményekhez igazítani.[316] Oshana példája szerint a diszkriminatív vallási szokásokat látszólag önként elfogadó tálib nők nem tekinthetőek autonómnak, mert „elfogadó" preferenciáikat nem önállóan, hanem az őket körülvevő represszív társadalmi rend hatására alakítják ki.[317] Többen kiemelik, hogy Oshana elméletének perfekcionista fel-

[314] Stoljar: Feminist Perspectives on Autonomy.

[315] Lásd IV.1.1. fejezet.

[316] Az adaptív preferencia-képzés problémájával természetesen nem csak a feminista szerzők foglalkoznak Lásd Jon Elster: *Savanyú a szőlő*, in Csontos László (szerk.): *A racionális döntések elmélete*, Budapest: Osiris 1998, 114.

[317] Oshana: *Personal Autonomy in Society*, 61.

hangjai vannak, mert (egalitárius) normatív elvárásokat épít az autonómia fogalmába, és tagadja az ezekkel ellentétes preferenciák autonóm jellegének lehetőségét.[318] Bár Oshanának feltételezhetően igaza van abban, hogy nagyon sok afgán asszony preferenciája az őket körülvevő társadalmi viszonyok terméke, nem lehet kizárni annak a lehetőségét, hogy vannak olyan „valóban" fundamentalista afgán nők, akik önálló döntést képesek hozni ebben a kérdésben.[319]

A szubsztantív felfogásokkal szemben a kapcsolati autonómia procedurális változatait nehezen lehet a perfekcionizmus vádjával illetni. Diana Meyers bizonyos autonómia-képességek (például introspekció, önismeret, önmeghatározás, önirányítás) jelenlétére helyezi a hangsúlyt a döntéshozatal folyamatában. Szerinte autonóm döntésről akkor lehet beszélni, ha a döntés ezeknek a képességeknek a birtokában születik meg.[320] Az emberi kapcsolatok szerepe az autonómia-képességek kialakításában keresendő: van olyan társadalmi környezet, amelyik segíti, és van, amelyik hátráltatja ezek kifejlődését. Ráadásul az autonómia-képességeknek Meyers szerint van egy *gender* aspektusa is. A nyugati kultúrákra jellemző nemi szocializáció a nők esetében az önismeret és az önfelfedezés, míg

[318] Andrea C. Westlund: Rethinking Relational Autonomy, *Hypatia* 24, 4 (2009) 26–49, 27.

[319] Uo. 29.

[320] Catriona Mackenzie – Natalie Stoljar (szerk.): *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Automony, Agency, and the Social Self*, New York: Oxford University Press 2000, 17–18.

a férfiak esetében az önmeghatározás és az önirányítás képességeinek kedvez.[321]

A kapcsolati autonómia és a paternalizmus viszonyát vizsgálva az a benyomásunk támadhat, hogy ez az autonómiakoncepció a hagyományos nézetekhez képest megengedőbb a paternalista beavatkozások tekintetében. Ez az állítás valószínűleg igaz a perfekcionista jellegű szubsztantív nézetek esetében. Ezekkel az elméletekkel az a probléma, hogy olyan emberekre kényszerítenek rá egy döntést, akik rendelkeznek a szabad döntéshozatal *internalista* feltételeivel (például megfelelő kognitív képességek) és csak a perfekcionista elméletalkotó által szükségesnek vélt társadalmi kapcsolatok tekintetében mutatkozik valamilyen hiányosság; márpedig Holroyd vagy Christman szerint a paternalizmus megengedhetőségének elsősorban nem ezektől, hanem az *internalista* feltételek teljesülésétől kell függenie.[322] A szubsztantív felfogásokkal szemben Meyers procedurális nézete feltehetően kevésbé toleráns a paternalizmussal szemben. Az ő esetében a paternalizmus szerepe olyan társadalmi kapcsolatok kialakítására korlátozódik, amelyek kedvezően hatnak az autonómiaképességek kifejlődésére.

[321] Uo. 18.

[322] Jules Holroyd: Relational Autonomy and Paternalistic Interventions, *Res Publica* 15, 4 (2009) 321–336, 335.

3.2.2. *Gondoskodás és erős paternalizmus*

A helyes mértékben gyakorolt gondoskodó paternalizmus a pozitív emberi kapcsolatok építése révén hozzájárul az egyének kapcsolati autonómiájának kibontakoztatásához. Ebben az elméleti keretben a gondoskodás erényét mutató paternalista beavatkozások nem ellentétesek a személyes autonómia fogalmával, ami azonban nem jelenti a kényszer alkalmazásával járó paternalista intézkedések feltétlen elfogadását. Michael Slote hangsúlyozza, hogy a gondoskodás etikája eltérő okok miatt, de ugyanúgy ellenezheti az erős paternalizmust, mint a hagyományos liberális megközelítések.[323] Míg a liberálisok ilyenkor az autonómia sérelmét hangsúlyozzák, addig a gondoskodás etikájának képviselői a kényszer emberi kapcsolatokra gyakorolt negatív hatását emelik ki. A helyesen gyakorolt gondoskodás csak kivételesen jelentheti kényszer alkalmazását: aki kényszert alkalmaz, az legtöbbször a túlzásba vitt gondoskodás vétkébe esik, és számolnia kell a másik fél negatív érzelmi reakciójával, ami a köztük lévő kapcsolat megromlását eredményezheti. A gondoskodás erénye és a *phronesis* éppen abban segítik az egyént, hogy egy adott szituációban képes legyen felmérni a gondoskodás helyes mértékét és módját. A gondoskodás hátterében álló érzés, az empátia szintén garanciaként szolgál a túlzásba vitt kényszerrel szemben.

[323] Michael Slote: *The Ethics of Care and Empathy*, London, New York: Routledge 2007, 84–85.

Az empátia révén az ember képes belehelyezkedni a másik fél helyzetébe, ami biztosítja, hogy nem a saját jóról alkotott felfogását fogja a másikra rákényszeríteni.[324]

3.2.3. *Esetspecifikus jelleg*

A paternalizmus erényetikai megközelítése nem törekszik egy olyan általános erkölcsi szabály kidolgozására, mint az autonómiaalapú vagy a konzekvencialista elméletek. A paternalizmussal kapcsolatos dilemmák összetettségét figyelembe véve ez inkább előnyösnek tűnik, hiszen helyet hagy az esetek egyedi sajátosságai figyelembevételének.

Beauchamp és Childress három módszert határoz meg a bioetikai dilemmák megoldására.[325] (1) A „top-down" irányú megközelítés előre meghatározott, elvont etikai elvek alkalmazását feltételezi. Az egyedi eset általános szabály alá vonását („szubszumpcióját") követően deduktív következtetés révén állapítható meg, hogy hogyan kell cselekedni az adott esetben. (2) A „bottom-up" igazolási stratégia nem elvont elvekből, hanem egyedi esetekből indul ki. Ez a „kazuisztikus" módszer bizonyos paradigmatikus döntéseket tekint mintának, amelyeket, az esetek hasonlóságából kiindulva, az eldöntendő esetre vonatkoztat. (3) A harmadik megközelítés a két előbbi megközelítés ötvözetének tekinthető, vagyis az általános elvek és az egyedi esetek kölcsö-

[324] Uo. 11–12.

[325] Tom L. Beauchamp – James F. Childress: *Principles of Biomedical Ethics*, 6. kiadás, New York: Oxford University Press 2009, 195.

nös egymásra hatását hangsúlyozza a Rawls által „reflektív egyensúlyi eljárásnak” nevezett módszer keretei között.

A bioetikában jelenleg uralkodó, „principalizmusnak” nevezett „top-down” megközelítést többen is kritizálják.[326] A principalizmus gyengeségei a bioetika alapelveinek („ne árts!”, jótékonyság, autonómia, igazságosság) indetermináltságában és az elvek potenciális kollíziójában keresendőek. Az indetermináltság alatt az elvek bizonytalan cselekvésirányító jellegét értem; elég nehéz például az autonómia elve által megkövetelt helyes magatartást megtalálni, anélkül, hogy állást foglalnánk az autonómia fogalmának egy meghatározott jelentése mellett. Amennyiben elfogadjuk, hogy a bioetikai döntések tekintetében a kazuisztika működőképes alternatívát kínál a principalizmussal szemben, akkor ezzel „analóg módon” a paternalizmus tekintetében is érdemes lehet az absztrakt etikai elvek helyett az egyes esetek sajátosságaira fókuszálni. A paternalizmus erényetikai megközelítése egy ilyen jellegű „kazuisztikusságot” valósít meg, azzal a különbséggel, hogy nem paradigmatikus esetekből, hanem paradigmatikus jellemekből és erényes példaképek által adott mintákból indul ki.

[326] Bernard Gert – Charles M. Culver – Danner Clouser: *Bioethics: A Return to Fundamentals*, New York: Oxford University Press 1997, 71–93. Lásd Kőműves Sándor: Bioetika – Elmélet és gyakorlat, *Nagyerdei Almanach* 1 (2011) 100–109.

3.2.4. *Az intézményesített gondoskodás lehetőségei*

A morálfilozófusok jelentős része egyetért abban, hogy a köz- és a magánszféra eltérő erkölcsi szabályrendszerek szerint működik.[327] A közszférát a férfi racionalitást tükröző „igazságosság etikája” határozza meg, amely alkalmasabb a közszférában érvényesülő individualizmus, önérdek és versenyszellem kezelésére. A magánszféra ezzel szemben az altruizmus, az érzelmek és a személyes emberi kapcsolatok színtere, amelyet a gondoskodás etikája dominál. Már említettük, hogy vannak a gondoskodás fogalmának olyan restriktív felfogásai, amelyek a két etikai irányzat különállását emelik ki, mivel a gondoskodást kizárólag azoknak a személyeknek a körére szűkítik le, akikkel az egyén közvetlen kapcsolatba kerül.[328] Vannak azonban olyan álláspontok is, amelyek a gondoskodás fogalmát kiterjeszthetőnek tartják a közszférára is, hangsúlyozva, hogy a gondoskodás etikája nemcsak a hagyományos etikai elméletek kiegészítője, hanem kiforrott alternatívát kínál velük szemben.[329] Egyértelműbbnek tűnik a helyzet, ha a gondoskodás erényjellegét hangsúlyozzuk, mivel az erényetika nem tesz különbséget a magán- és közszféra között az erények alkalmazhatóságának szempontjából. A gondoskodás intézményesített keretei hozzájárulhatnak a gondoskodó lelki alkat kialakításához, így egyfajta *spillover* hatás érvényesülhet a gondos-

[327] Grace Clement: *Care, Autonomy, and Justice: Feminism and the Ethic of Care*, Boulder, Co.: Westview Press 1996, 67.

[328] Ez például Nel Noddings álláspontja. Lásd V.1.2. fejezet.

[329] Slote: *The Ethics of Care and Empathy*, 2. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy*, 400.

kodás köz- és magánszférába tartozó területei között. Ez feltehetően fordítva is igaz: Kultgen példája szerint az otthon megtapasztalt gondoskodás figyelmesebbé tehet valakit mások iránt a munkahelyén.[330] Amennyiben a gondoskodás erényét a jogi paternalizmus vizsgálatára is alkalmazni szeretnénk, el kell fogadnunk a köz- és a magánszféra ilyen jellegű „összekapcsoltságát".

330 Kultgen: *Autonomy and Intervention*, 30.

VI. ÖSSZEFOGLALÁS

Visszatérve a bevezetőben említett *Wackenheim v France* esethez, a törpehajítás tilalmának erkölcsi megítélésekor három elméleti lehetőség közül választhatunk: figyelembe lehet venni személyes autonómiával kapcsolatos, következményekre fókuszáló vagy erényekre vonatkozó érveket. A *Wackenheim* esetben fizikai értelemben vett önkárokozásról nem beszélhetünk, így a tilalom inkább az erkölcsi paternalizmus kategóriájába tartozik, amennyiben elfogadjuk, hogy a jogalkotó célja a szabályozással a törpenövésű emberek valamilyen „elvont", erkölcsi kártól való megóvása volt. Egy autonómiaalapú megközelítés a tiltó szabályozás igazolásául a törpenövésű személyek döntésének önkéntes jellegét igyekezne kétségbe vonni. Ez az irány azért nem túl kecsegtető, mert annak ellenére, hogy lehetséges a külső körülmények kényszerítő jellegére hivatkozni (például gazdasági kényszer), mégiscsak felnőtt, belátási képességgel rendelkező személyek korlátozásáról van szó, ami megengedhetetlen, „erős" paternalizmusnak számít. A konzekvencialista érvek azt emelnék ki, hogy a törpehajítás betiltása kedvezőbb társadalmi következményekkel jár, mint azok engedélyezése. Az erényetikai megközelítés feltehetően a törpehajítás emberi jellemre gyakorolt negatív, „lélektorzító" hatását helyezné a középpontba, illetve azt vizsgálná,

hogy egy gondoskodó jellem vajon szemet hunyhat-e egy ilyen „sajátos" szórakozási forma felett, vagy mindenképpen annak korlátozása mellett foglal állást.

Ez a munka a paternalizmust két, egymással ellentétes fogalmi elem egységeként ragadta meg. A *jó szándékú motivációt*, illetve a *személyes autonómia korlátozását* lehet ténykérdésként vizsgálni, de nem szabad megfeledkezni ezen fogalmak normatív jellegéről sem. Amennyiben elfogadjuk, hogy a személyes autonómia a modern társadalmak egyik alapértéke, akkor ebből az is következik, hogy az autonómiát korlátozó paternalista intézkedések morális és adott esetben jogi igazolásra szorulnak. Az autonómiaalapú igazoláselméletek éppen azt igyekeznek megmutatni, hogy a személyes autonómia korlátozása a paternalizmus megengedhető, „gyenge" eseteiben csak látszólagos, hiszen a korlátozott magatartás nem teljesen *önkéntesen* vállalt, vagy a korlátozást *elfogadta* az adott személy, így a paternalista beavatkozás az egyén autonómiájának „központi magját" érintetlenül hagyja. Ebből azonban az is kitűnik, hogy a személyes autonómia összetett, több elemből álló fogalom, így egy megfelelően kidolgozott autonómiaalapú igazolás nem kerülheti el az autonómia fogalmának pontos meghatározását, illetve állásfoglalást abban a kérdésben, hogy *valójában* mi alkotja az emberek személyes autonómiájának „központi magját". Láttuk, hogy erre a kérdésre több elméleti válasz is született. A paternalizmus autonómiaalapú igazolása nem lehet független attól, hogy melyik autonómiára vonatkozó elmélet mellett tesszük le a voksunkat: más eredményre jutunk a paternalizmus megengedhetőségével kapcsolatban, ha az autonómia *internalista* vagy *externalista* jellegét, illetve annak *procedurális* vagy *szubsztantív* felfogását helyezzük előtérbe. Egy szubsztantív autonómiafelfogás például közvetlen hatással van a paternalizmus megengedhetőségére nézve, hiszen ha bizonyos körülményeket az autonómia *konstitutív* előfeltételeinek minősítünk, akkor ezek az egyén számára történő paternalista „biztosítása" nem sértheti az egyén személyes autonómiáját. A konzekvencialista igazolások kapcsán is hasonló elméleti elköteleződésre van szükség, azzal a különbséggel, hogy itt nem az autonómia fogalmával kapcsolatban kell állást foglalni, hanem azokat a „jó" következményeket meghatározni, amelyeket a paternalizmus megengedhető formáinak előbbre kell mozdítania. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy az autonómiaalapú és a konzekvencialista érvek gyakran keverednek a paternalizmussal kapcsolatos gondolkodásban. Könnyen lehet, hogy egy adott esetben mindkét típusú érvre lehet hivatkozni, ugyanakkor úgy tűnik, hogy egy paternalizmussal kapcsolatos általános szabály a két etikai irányzat elméleti összebékíthetetlensége miatt szükségszerűen *vagy* deontikus, *vagy* konzekvencialista jellegű lesz.

Az imént említett problémákra kínál megoldást az erényetika, azáltal, hogy felhagy egy absztrakt fogalmakon alapuló univerzális szabály keresésével, és helyette az etikai dilemmák szituációspecifikus jellegét hangsúlyozza. Egy paternalizmussal kapcsolatos erényetikai megközelítésnek természetesen számolnia kell az erényetikákkal szemben megfogalmazott általános kritikai ellenvetésekkel, illetve fel kell vállalnia a paternalista intézkedések mögötti erény vagy erények „beazonosítását" és azok tartalmának pontosabb meghatározását. Ebben a munkában amellett érveltünk, hogy a paternalista cselekvések mögött, részben azok

jó szándékú motivációjából következően, szükségszerűen (de nem kizárólagosan) a gondoskodás erénye húzódik meg. Ennek megfelelően a helyes cselekvés mércéje az lesz, hogy egy, a gondoskodás erényével rendelkező személy hogyan cselekedne az adott paternalizmussal járó szituációban. Ez a szabály azonban általános szinten maradva tovább nem pontosítható, hiszen a megfelelően gyakorolt gondoskodás szituációtól függően számtalan formát ölthet. Az erényetika üzenete tehát az, hogy egy előzetesen kimunkált szabály helyett inkább az emberek gondoskodó lelki alkatának kimunkálására kell törekedni, és „bízni" abban, hogy egy erényes jellem, a *phronesis* és a gondoskodás erényének birtokában meg fogja találni a morálisan helyes döntést, amikor a paternalizmus különféle kérdéseivel szembesül.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max: *A felvilágosodás dialektikája*, ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly, Budapest: Gondolat – Atlantisz 1990.

Annas, Julia: *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press 2011.

Archard, David: Paternalism Defined, *Analysis* 50, 1 (1990) 36–42.

Arisztotelész: *Politika*, ford. Szabó Miklós, Budapest: Gondolat 1984.

Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós, Budapest: Gondolat 1997.

Arneson, Richard: Mill Versus Paternalism, *Ethics* 90, 4 (1980) 470–489.

Arneson, Richard: Paternalism, Utility and Fairness, in Gerald Dworkin (szerk.), *Mill's On Liberty: Critical Essays*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers 1997.

Arneson, Richard: Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy, in Steven Wall – George Klosko (szerk.), *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers 2003, 191–218.

Arneson, Richard: Joel Feinberg and the Justification of Hard Paternalism, *Legal Theory* 11, 3 (2005) 259–284.

Arneson, Richard: Perfectionism and Politics, *Ethics* 111, 1 (2000) 37–63.

Ashley, Viv: *Philosophical Models of Autonomy* (Essex Autonomy Project Green Paper Report 2012) [http://autonomy.essex.ac.uk/philosophical-models-of-autonomy].
Athanassoulis, Nafsika: Virtue Ethics, in *Internet Encyclopedia of Philosophy* (2015) [http://www.iep.utm.edu/virtue/].
Baron, Marcia – Pettit, Philip – Slote, Michael: *Three Methods of Ethics: A Debate*, Cambridge, Mass.: Wiley-Blackwell 1997.
Beauchamp, Tom L.: Paternalism and Bio-Behavioral Control, *The Monist* 62 (1976).
Beauchamp, Tom L. – Childress, James F.: *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press [4]1994, [5]2001, [6]2009.
Benson, Peter (szerk.): *The Theory of Contract Law: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
Bentham, Jeremy: *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press 1907.
Bergelson, Vera: The Right to Be Hurt: Testing the Boundaries of Consent, *The George Washington Law Review* 75 (2007).
Berlin, Isaiah: *Négy esszé a szabadságról*, ford. Erős Ferenc, Berényi Gábor, Budapest: Európa Kiadó 1990.
Bretter, Zoltán: *Politika a határon*, Pozsony: Kalligram 2004.
Brink, David: Mill's Moral and Political Philosophy, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 edition) [http://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/].
Bujalos, István: Az angol utilitarizmus a 19. században, *Magyar Tudomány* 5 (2007) 636.
Bullock, Emma: A Normatively Neutral Definition of Paternalism, *The Philosophical Quarterly* 65, 258 (2015).
Carter, Ian: Positive and Negative Liberty, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 edition) [http://plato.stanford.edu /entries/liberty-positive-negative/].
Christman, John: Autonomy and Personal History, *Canadian Journal of Philosophy* 21, 1 (1991) 1–24.
Christman, John: *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
Christman, John: Autonomy in Moral and Political Philosophy, in Edward N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 edition) [http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/].
Christman, John – Anderson, Joel (szerk.): *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.
Clement, Grace: *Care, Autonomy, and Justice: Feminism and the Ethic of Care*, Boulder, Co.: Westview Press 1996.
Coons, Christian – Weber, Michael (szerk.): *Paternalism: Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.
Cornell, Nicholas: A Third Theory of Paternalism, *Michigan Law Review* 113 (2015) 1295– 1336.
Cserne, Péter: *Freedom of Contract and Paternalism: Prospects and Limits of an Economic Approach*, New York: Palgrave Macmillan 2012.
Csíkszentmihályi, Mihály: *Flow – Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*, Budapest: Akadémiai Kiadó 2015.
Csontos, László (szerk.): *A racionális döntések elmélete*, Budapest: Osiris 1998.
Devlin, Patrick: *The Enforcement of Morals*, Oxford: Oxford University Press 1965.
Dworkin, Gerald: Paternalism, *The Monist* 56, 1 (1972) 64–84.
Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
Dworkin, Gerald (szerk.): *Mill's On Liberty: Critical Essays*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers 1997.
Dworkin, Gerald: Moral Paternalism, *Law and Philosophy* 24, 3 (2005) 305–319.
Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1977.

Dworkin, Ronald: *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985.
Dworkin, Ronald: *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Knopf, 1993.
Dworkin, Ronald: *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2000.
Feinberg, Joel: Legal Paternalism, *Canadian Journal of Philosophy* 1, 1 (1971) 105–124.
Feinberg, Joel: *Harm to Others*, I. (The Moral Limits of the Criminal Law), New York: Oxford University Press 1984.
Feinberg, Joel: *Offense to Others*, II. (The Moral Limits of the Criminal Law), New York: Oxford University Press 1985.
Feinberg, Joel: *Harm to Self*, III. (The Moral Limits of the Criminal Law), New York: Oxford University Press 1989.
Feinberg, Joel: *Harmless Wrongdoing*, IV. (The Moral Limits of the Criminal Law), New York: Oxford University Press 1990.
Feinberg, Joel: *Társadalomfilozófia*, Budapest: Osiris 1999.
Fekete, Balázs – Fleck, Zoltán (szerk.): *Tanulmányok a kortárs jogelméletről*, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó 2015.
Filmer, Robert: *Patriarcha és egyéb írások*, ford. Nagy Levente, Kolozsvár: Polis Kiadó 2003.
Frankfurt, Harry G.: Freedom of the Will and the Concept of a Person, *The Journal of Philosophy* 68, 1 (1971) 5.
Garren, David J.: Paternalism, Part I, *Philosophical Books* 47, 4 (2006) 334–341.
Gébert, Judit: Hogy megy a sorod? (Martha C. Nussbaum: Creating Capabilities: The Human Development Approach), *Műút* 61, 1 (2016), <www.muut.hu>.
George, Robert P.: *Making Men Moral – Civil Liberties and Public Morality*, Oxford: Clarendon Press 1995.
Gert, Bernard – Culver, Charles M.: Paternalistic Behavior, *Philosophy & Public Affairs* 6, 1 (1976) 45–57.

Gert, Bernard – Culver, Charles M. – Clouser, K. Danner: *Bioethics: A Return to Fundamentals*, New York: Oxford University Press 1997.
Gilligan, Carol: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1982.
Grill, Kalle: The Normative Core of Paternalism, *Res Publica* 13, 4 (2007) 441–458.
Győrfi, Tamás: A kommunitarizmus alkotmányelmélete, *Fundamentum* 8, 1 (2004) 5–22.
Haksar, Vinit: *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press 1979.
Halwani, Raja: Care Ethics and Virtue Ethics, *Hypatia* 18, 3 (2003) 161–192.
Hart, Herbert Lionel Adolphus: *A jog fogalma*, ford. Takács Péter, Budapest: Osiris, 1995.
Hart, Herbert Lionel Adolphus: *Law, Liberty and Morality*, Stanford: Stanford University Press 1963.
Hart, Herbert Lionel Adolphus: *The Concept of Law* (Clarendon Law Series), Oxford: Clarendon Press, 1997.
Hart, Herbert Lionel Adolphus: *Jog, szabadság, erkölcs*, ford. Krokovay Zsolt, Budapest: Osiris 1999.
Häyry, Heta: *The Limits of Medical Paternalism*, London, New York: Routledge 1991.
Holroyd, Jules: Relational Autonomy and Paternalistic Interventions, *Res Publica* 15, 4 (2009) 321–336.
Hooker, Brad: Rule Consequentialism, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 edition) [http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/ entries/consequentialism-rule/].
Horkheimer, Max: *Eclipse of Reason*, London; New York: Continuum 2004.
Hospers, John: Libertarianism and Legal Paternalism, *Journal of Libertarian Studies* 4, 3 (1980) 255–265.

Huoranszki, Ferenc (szerk.), *Modern politikai filozófia*, Budapest: Osiris 1998.
Hurley, Patrick J.: *A Concise Introduction to Logic*, 9. kiadás, Belmont, CA: Thomson/Wadsworth, 2006.
Hursthouse, Rosalind: *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press 1999.
Hursthouse, Rosalind: Virtue Ethics, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 edition) [http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/].

Husak, Douglas N.: Paternalism and Autonomy, *Philosophy & Public Affairs* 10 (1981) 27–46.
Husson, Céline: 'Lancer de nain' ou 'lancer de nains'? Variations sur un thème, *Revue l'Europe des Libertés* 4, 11 (2003).
Kant, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat 1974.
Kant, Immanuel: *Történetfilozófiai írások*, ford. Vidrányi Katalin, Szeged: Ictus 1997.
Kennedy, Duncan: Distributive and Paternalist Motives in Contract and Tort Law, with Special Reference to Compulsory Terms and Unequal Bargaining Power, *Maryland Law Review* 41 (1982) 563–658.
Kis, János: *Az állam semlegessége*, Budapest: Atlantisz 1997.
Kiss, Attila – Kovács, Sándor (szerk.): *Testes könyv I.*, Szeged: Ictus JATE 1996.
Kleinig, John: *Paternalism*, Manchester: Manchester University Press 1983.
Kőműves, Sándor: Bioetika – elmélet és gyakorlat, *Nagyerdei Almanach* 1 (2011) 100–109.
Krokovay, Zsolt (szerk.): *Felelősség*, Budapest: L'Harmattan 2006.
Kultgen, John: *Autonomy and Intervention: Parentalism in the Caring Life*, New York: Oxford University Press 1995.
Kymlicka, Will: Liberal Individualism and Liberal Neutrality, *Ethics* 99, 4 (1989) 883–905.
Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2 kiadás, Oxford: Oxford University Press, 2002.
Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzatról*, ford. Endreffy Zoltán, Budapest: Gondolat 1986.
Lónyai, Mária (szerk.): *Tények és értékek – A modern angolszász etika irodalmából*, Budapest: Gondolat 1981.
Ludassy, Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Budapest: Atlantisz 1992.
Lyons, David (szerk.): *Mill's Utilitarianism*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers 1997.

MacIntyre, Alasdair: *Az etika rövid története*, ford. Szabó P. Imre, Budapest: Typotex 2012.
MacIntyre, Alasdair: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press 2007.
Mackenzie, Catriona – Stoljar, Natalie (szerk.): *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Automony, Agency, and the Social Self*, New York: Oxford University Press 2000.
Malm, Heidi M.: Liberalism, Bad Samaritan Law and Legal Paternalism, *Ethics* 106, 1 (1995) 4–31.
Malm, Heidi M.: Bad Samaritan Laws: Harm, Help, or Hype?, *Law and Philosophy* 19 (2000) 707–750.
Marcuse, Herbert: *Az egydimenziós ember*, ford. Józsa Péter, Budapest: Kossuth Könyvkiadó 1990.
Márkus, György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*, ford. Fehér Ferenc és Tótfalusi István, Budapest: Gondolat 1977.
Matravers, Derek – Pike, Jonathan – Warburton, Nigel: *Reading Political Philosophy: Machiavelli To Mill*, London: Routledge 2000.
Mill, John Stuart: *A szabadságról*, ford. Kállay Béni, Pest: Ráth Mór 1867.
Mill, John Stuart: *A szabadságról. Haszonelvűség*, ford. Pap Mária, Budapest: Magyar Helikon 1980.
Mill, John Stuart: *On Liberty*, London: Penguin Books 1985.

Murphy, Jeffrie G.: Incompetence and Paternalism, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 60, 4 (1974) 465–486.
New, Bill: Paternalism and Public Policy, *Economics and Philosophy* 15, 1 (1999) 63–83.
Nuffield Council on Bioethics: *Dementia: Ethical Issues*, London: Nuffield Council on Bioethics 2009 OCLC: 877524620.
Nussbaum, Martha C.: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Nussbaum, Martha C.: Perfectionist Liberalism and Political Liberalism, *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011) 3–45.
Oshana, Marina: *Personal Autonomy in Society*, Aldershot: Ashgate 2006.
O'Shea, Tom: *Critics of Autonomy* (Essex Autonomy Project Green Paper Report 2012) [http://autonomy.essex.ac.uk/critics-of-autonomy].
Paternalism, *Oxford English Dictionary* [http://www.oed.com/view/Entry/138757].
Pennock, J. Roland – Chapman, John W. (szerk.): *Nomos XV: The Limits of Law*, New York: Lieber-Atherton 1974.
Pope, Thaddeus Mason: Balancing Public Health Against Individual Liberty: The Ethics of Smoking Regulations, *University of Pittsburgh Law Review* 61, 2 (2000).
Pope, Thaddeus Mason: Counting the Dragon's Teeth and Claws: The Definition of Hard Paternalism, *Georgia State University Law Review* 20, 3 (2004) 659–722.
Pope, Thaddeus Mason: Monstrous Impersonation: A Critique of Consent-based Justifications for Hard Paternalism, *University of Missouri-Kansas City Law Review* 73 (2005) 681–713.
Rachels, James – Rachels, Stuart: *The Elements of Moral Philosophy*, 7. kiadás, New York: McGraw-Hill 2012.
Rawls, John: Justice as Fairness: Political Not Metaphysical, *Philosophy & Public Affairs* 14, 3 (1985) 223–251.
Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*, ford. Krokovay Zsolt, Budapest: Osiris 1997.
Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press 1986.
Report on Behaviour Change, London: Science and Technology Select Committee, House of Lords 2011.
Riley, Jonathan: *Mill on Liberty*, London; New York: Routledge 1998.
Ripstein, Arthur: Beyond the Harm Principle, *Philosophy & Public Affairs* 34, 3 (2006) 215–245.

Ross, David: *Arisztotelész*, ford. Steiger Kornél, Budapest: Osiris 2001.
Sadurski, Wojciech: Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle, *Oxford Journal of Legal Studies* 10 (1990) 122–133.
Sadurski, Wojciech: *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, 9. kötet (Law and Philosophy Library), Dordrecht: Springer Netherlands 1990.
Sandel, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 1982.
Sandel, Michael J.: *Mi igazságos... és mi nem?*, ford. Felcsuti Péter, Budapest: Corvina 2012.
Sander-Staudt, Maureen: Care Ethics, in *Internet Encyclopedia of Philosophy* (2015) [http://www.iep.utm.edu/care-eth/].
Sartorius, Rolf E. (szerk.): *Paternalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1983.
Schneewind, Jerome B.: *The Invention of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
Scoccia, Danny: In Defense of Hard Paternalism, *Law and Philosophy* 27, 4 (2008) 351–381.
Shiffrin, Seana: Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation, *Philosophy & Public Affairs* 29, 3 (2000) 205–250.

Sinnott-Armstrong, Walter: Consequentialism, in Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 edition), [http://plato.stanford.edu/ entries/consequentialism].
Slote, Michael: *The Ethics of Care and Empathy*, London, New York: Routledge 2007.
Stanton-Ife, John: The Limits of Law, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 edition), [http://plato.stanford.edu/entries/law-limits/].
Stephen, James Fitzjames: *Liberty, Equality, Fraternity*, Indianapolis, Ind: Liberty Fund 1993.
Stoljar, Natalie: Feminist Perspectives on Autonomy, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 edition) [http://plato.stanford.edu/ entries/feminism-autonomy/].
Sunstein, Cass R.: *Why Nudge? – The Politics of Libertarian Paternalism*, New Haven: Yale University Press 2014.
Sunstein, Cass R. – Thaler, Richard H.: Libertarian Paternalism is not an Oxymoron, *University of Chicago Law Review* 70 (2003) 1159.
Sunstein, Cass R. – Thaler, Richard H.: *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven: Yale University Press 2008.
Sunstein, Cass R. – Thaler, Richard H.: *Nudge – Jobb döntések egészségről, pénzről és boldogságról – A pénzügyi válság után*, ford. Kövesdi Miklós Gábor, Budapest: Manager Könyvkiadó Kft. 2011.
Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass: Harvard University Press 1992.
Ten, Chin Liew: *Mill on Liberty*, Oxford: Clarendon Press 1980.
Ten, Chin Liew (szerk.): *Mill's On Liberty – A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
Thompson, Lindsay: Paternalism, *Encyclopedia Britannica Online* [http://www. britannica.com/topic/paternalism].

Valdés, Ernesto Garzón: On Justifying Legal Paternalism, *Ratio Juris* 3 (1990) 173–184.
VanDeVeer, Donald: *Paternalistic Intervention: The Moral Bounds of Benevolence*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1986.
Waldron, Jeremy: *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
Wall, Steven: Perfectionism in Moral and Political Philosophy, in Edward N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 edition) [http://plato.stanford.edu/ entries/perfectionism-moral/].
Westlund, Andrea C.: Rethinking Relational Autonomy, *Hypatia* 24, 4 (2009) 26–49.
Wolfe, Christopher: Liberalism and Paternalism: A Critique of Ronald Dworkin, *The Review of Politics* 56, 4 (1994) 615–640.
Zamir, Eyal: The Efficiency of Paternalism, *Virginia Law Review* 84, 2 (1998) 229–286.

NÉVMUTATÓ

TÁRGYMUTATÓ



A *recta ratio* és a *recta ratio in nuce* sorozatban eddig megjelent művek:

CSERNE PÉTER: Közgazdaságtan és jogfilozófia. *Rendszertelen áttekintés a jog gazdasági elemzésének elméleti és módszertani alapjairól*

DELI GERGELY: Salus rei publicae. *A helyes döntés kritériuma a római magánjogban*

HORVÁTH PÉTER: Pártok és koalíciók. *Kormányalakítás Magyarországon, 1990–2014*

KÖNCZÖL MIKLÓS: Dikologia. *Arisztotelészi rétorika és a jogászi érvelés*

KÖNCZÖL MIKLÓS: Platón a jogi rétorikáról. *Három tanulmány*

PAKSY MÁTÉ: A konstitucionalizmus archeológiája. *Történetek és elméletek az összehasonlító alkotmánytan köréből*

SÓLYOM PÉTER: Jogászi módszer és politika. *Fejezetek a német közjogtudomány történetéből*

TAKÁCS PÉTER: A rózsa neve: Magyar Köztársaság. *Az államok nevéről és a magyar állam átnevezéséről*

TATTAY SZILÁRD: Ész, akarat, szabadság. *Természetjog és természetes jogok a későskolasztikus gondolkodásban*

Szerletics Antal az Eötvös Loránd Tudományegyetem jogi karán jogász, bölcsészkarán filozófia szakos bölcsész diplomát szerzett. PhD-értekezését Belgiumban, a Genti Egyetemen védte meg 2010 nyarán. Jelenleg a Nemzeti Közszolgálati Egyetem Államtudományi és Közigazgatási Karának oktatója.

Szerletics Antal

PATERNALIZMUS

Szerletics Antal könyve úgy nyújtja kiváló összefoglalását a paternalizmus fogalma és igazolása körüli, immár két évszázada zajló morál- és politikafilozófiai diskurzusnak, hogy eközben érdemben hozzá is járul e tisztázó vitához. A liberális hagyomány jellegzetes autonómiaalapú antipaternalizmusának élesszemű bírálatán túl a dolgozat különösen értékes és a hazai irodalomban egészen újszerű része a probléma erényetikai értelmezésének kidolgozása. A gondoskodás erényének megvilágítása hozzájárul a paternalizmus erkölcsi határainak azonosításához, egyúttal a jószándékú szabadságkorlátozások e korlátok közötti igazolásához.

Cserne Péter, University of Hull

ISBN 978 963 693 732 4



2500 Ft

Szerletics Antal Paternalizmus

Gondolat

Paternalizmus

Szerletics Antal

recta ratio



in nuce